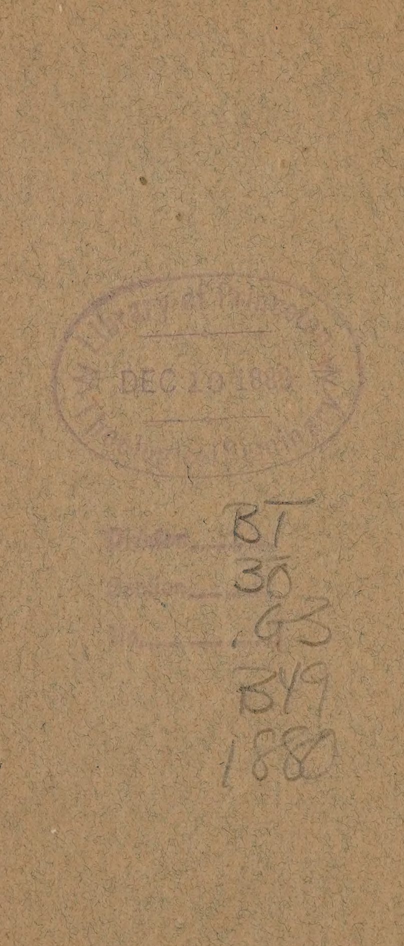
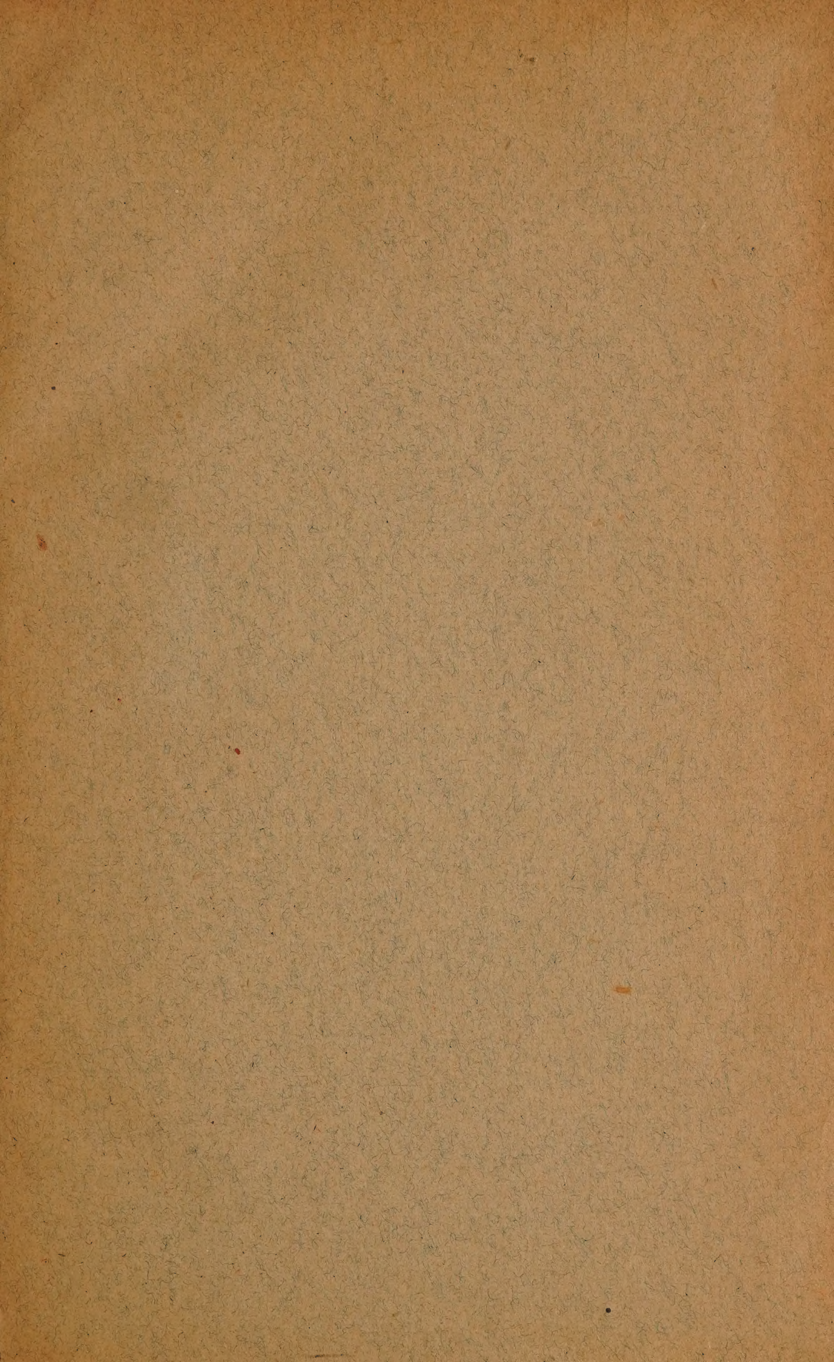








Beyschlag.

Zur deutsch-christlichen Bildung.

Zur deutsch-christlichen Bildung.

Gesammelte

popular-theologische Vorträge

von

D. Willibald Beyschlag.

Halle.
Verlag von Eugen Strien.
1880.

Vorwort.

Man wolle diesem anspruchslosen kleinen Buche den vielleicht anspruchsvoll klingenden Titel nicht verübeln: ich habe keinen passenderen gefunden, um den Gesichtspunkt auszudrücken, welcher die nachstehenden, verschiedenartige Besitzstände und Fragen unseres gegenwärtigen deutschen Culturlebens behandelnden Vorträge in eins zusammenfaßt.

Ich habe es immer als einen tiefgreifenden Mißstand unserer jetzigen deutsch-protestantischen Culturzustände empfunden, daß unsere allgemeine Bildung und unsere wissenschaftliche Theologie sich so wenig um einander kümmern. Während unsere bevorzugten Volkskreise sich auf jedem anderen Gebiete auch nach der Schulzeit fortzubilden suchen, schließt die religiöse Erkenntnißbildung in der Regel mit dieser ab, um sich alsdann in den nun erst recht anhebenden Conflicten des Glaubens mit den Mächten moderner Cultur ganz unzulänglich zu zeigen. Unsere Theologie aber, diese berufene Vermittlerin des Christenglaubens mit dem allgemeinen Geistesleben der Zeit, entbehrt mit der Fähigkeit und Uebung auch zu nicht fachgenössischen Kreisen zu reden nicht blos einer wesentlichen Wirksamkeit, zu der sie verpflichtet ist, sondern auch eines recht nöthigen Probiersteins zur Unterscheidung ihrer wirklichen lebendigen Erkenntnisse von ihren blos vermeintlichen, von ihrem todten scholastischen Inventar.

Von diesen Gesichtspunkten aus ist mir die aufkommende Sitte popular-theologischer Vorträge vor weiteren gebildeten Gemeindekreisen

als ein jeder Pflege würdiges Lebenszeichen erschienen, und gerne bin ich mannigfachen auf solche Vorträge gerichteten Wünschen nach meinen Kräften entgegengekommen, indem ich jedesmal ein größeres Kapitel meiner Studien in einen solchen handlich zusammenzufassen suchte. So ist die Mehrzahl der nachstehenden populären Essays entstanden, und die dankbare Aufnahme, welche deren mündliche Mittheilung und vereinzelte Veröffentlichung gefunden hat, läßt mich hoffen, daß auch eine Sammlung, in der eins das andere ergänzt und trotz der planlosen Entstehung doch ein gewisses Ganze sich herausstellt, den für meine Art und Weise überhaupt empfänglichen Leserkreisen willkommen sein werde. Anstatt einiger solchen Vorträge, welche mir ohne Umarbeitung der Aufnahme nicht werth erschienen, habe ich zwei academische Reden und zwei kirchliche Conferenzreferate hinzugefügt, denen wie ich hoffe vermöge ihrer nichts weniger als fachtheologischen Themata ein allgemeines Interesse innewohnt. Den unmittelbaren zeitgeschichtlichen Anlaß, der die Behandlung des einen oder anderen Gegenstandes hervorrief, habe ich nirgends verwischen zu sollen geglaubt.

Möchten denn diese kleinen Beiträge zur Lösung einer großen Aufgabe, zur Vermittelung zwischen Christenglaube und Zeitbildung, sich als wirkliche, wenn auch noch so kleine deutsch-christliche Bausteine erweisen.

Halle, im August 1880.

W. B.

Inhalt.

Ueber die Sündlosigkeit und menschliche Entwickelung Jesu.

Jahrhunderte haben sich bemüht, das Geheimniß der Persönlichkeit Jesu, jenes Einzigartige, das ihn zum Urheber nicht nur, sondern zugleich zum Gegenstand unseres religiösen Glaubens macht, auf speculativem Wege zu lösen; durch ein Ausgehen von dem ewigen Wesen Gottes, das in ihm sich vollkommen offenbart und mit der Menschheit vereinigt, seine Persönlichkeit gleichsam vom Himmel herab zu construiren. Unser Zeitalter versucht nach der ihm charakteristischen Eigenthümlichkeit der Erkenntnißmethode Dasselbe vielmehr auf empirischem, historischem Weg; es versucht seine Betrachtung gleichsam von der Erde aufwärts anzustellen und jene wunderbare Gestalt, die mit den Füßen fest auf der Erde steht und mit dem Scheitel in den Himmel emporreicht, von dem Boden irdisch-geschichtlicher Wirklichkeit aus himmelan zu ermessen. Auf dem Wege dieser neueren Erkenntnißweise, der mit jener älteren jedenfalls gleiche Berechtigung zukommt, haben die Fragen nach der Sündlosigkeit Jesu und nach seiner menschlichen Entwicklung entscheidende Bedeutung gewinnen müssen.

Beides, seine Sündlosigkeit und seine menschliche Entwickelung, gehört in seinem Heilandscharacter wesentlich und unzertrennlich zusammen. Wer unser Heiland sein soll, der muß uns hinausheben über uns selbst und unsre schlechte Natürlichkeit, in die Gemeinschaft des Gottes, welcher der schlechthin Gute, das sittlich vollkommene Wesen, die ewige heilige Liebe ist; der muß schaffen, daß wir heilig und vollkommen werden wie unser Vater im Himmel (Matth. 5, 48),

und das kann nur einer, der es selber ist. Dabei aber muß er unseres Gleichen sein, Menschenkind wie wir; denn nur ein Menschenkind kann in uns nachbildliche Gestalt gewinnen, nur ein menschlich errungener Sieg über das Böse sich in uns wiederholen und uns von der Macht der Sünde, die uns von dem heiligen Gotte scheidet, erlösen. Wie die h. Schrift sagt: „einen solchen Hohenpriester sollten wir haben, der da wäre heilig, unschuldig, unbefleckt und von den Sündern abgesondert“ (Hebr. 7, 26), und wiederum: „wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleiden haben mit unsrer Schwachheit, sondern der versucht ist allenthalben gleichwie wir“ (Hebr. 4, 15). — Daß nun Jesus dieser „Hohepriester“, dieser vollkommene Vertreter der Menschheit vor Gott (und darum auch vollgültige Vertreter Gottes an die Menschheit) in der That sei, das ist zunächst eine Voraussetzung des Glaubens, und es fragt sich für uns, die wir unseres Glaubens auch erkenntnißfroh werden wollen: bestätigt sich diese Voraussetzung des Glaubens auch auf dem Gebiete der historischen Untersuchung; läßt sich Jesus als der Sündlose, Sittlich-vollkommene auch geschichtlich behaupten und erweisen, und läßt sich mit dieser seiner sündlosen Vollkommenheit seine wahrhaft menschliche Lebensentwicklung, an der wir Kinder unsrer Zeit an sich nicht zweifeln, zusammenreimen?

Gehen wir aus von der Frage der Sündlosigkeit Jesu, die uns von selbst auf die seiner menschlichen Entwickelung führen wird. Und machen wir uns von vornherein deutlich, daß es hiebei darauf ankommt, den Begriff der Sündlosigkeit in aller Strenge zu nehmen. Daß Jesus eine erhabene sittliche Erscheinung gewesen wie keine andere in der ganzen Weltgeschichte, der relativ Beste und Reinste unter den Menschenkindern, das ist ein Zugeständniß, welches auch der Unglaube, wo er nicht völlig fanatisirt ist, willig macht; aber dem Glauben ist mit diesem Zugeständniß nichts geholfen. Wer die Begriffe Gut und Böse nicht für relative, fließende Unterschiede nimmt, sondern für absolute Gegensätze — und jedes ernste sittliche Denken wird und muß das thun, — dem verschwindet doch jeder relative Unterschied des Besseren und Schlimmeren zuletzt gegen den absoluten von Sündig und Heilig, und so bliebe ein irgendwie sündiger Jesus bei aller Sonnenhöhe, in der er über uns stünde, doch von dem heiligen

Gotte schließlich durch dieselbe Fixsternweite getrennt wie wir alle, anstatt der zu sein, der den Abgrund zwischen uns und Gott überbrückte, der Heiland, der Erlöser der Menschheit. Um so mehr fragt es sich aber, ob wir guten Grund haben, ihm Sündlosigkeit in diesem strengen Sinne des Wortes zuzutrauen.

Es hat in alten und neuen Zeiten dem Glauben der Christen an die Sündlosigkeit Jesu nicht an Widersprechern gefehlt. Worauf haben sich dieselben berufen? Wenn die Schriftgelehrten und Pharisäer seiner Zeit dem Glauben seiner Anhänger entgegentraten und mit Ansehn sprachen: „Wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist“, was führten sie als Beweis an? „Er hält den Sabbath nicht.“ (Joh. 9, 24 vgl. V. 16). In unseren Augen ist das heute keine Sünde mehr, sondern ein Ruhm Jesu, daß er erhaben über die Vorurtheile seines Volkes am Sabbath Gutes that. Und wenn sie ihn schließlich zum Tode verurtheilten und als einen Missethäter an's Kreuz schlugen, worauf stützten sie sich? Darauf, daß er Gott gelästert, indem er sich Gottes Sohn nannte. Eine Schuld, die in demselben Augenblick aufhört eine zu sein, in welchem erkannt wird, daß er in Wahrheit Gottes Sohn war. Man wird sagen dürfen: wenn seine feindseligen Zeitgenossen ihm nichts anderes vorzuwerfen hatten, so treten sie vielmehr wider Willen unter die Zeugen seiner Unschuld und Reinheit. — Der moderne Unglaube hat ihm wirkliche sittliche Mängel nachzuweisen versucht. Besonders ein französischer Gelehrter, Pecaut, hat sich, bei übrigens warmer Anerkennung der relativen sittlichen Größe Jesu, viele Mühe gegeben, in dem von den Evangelien überlieferten Lebensbilde solche Unvollkommenheiten zu entdecken. Jesus soll seinen Eltern unbotmäßig gewesen sein, da er als Zwölfjähriger im Tempel zurückblieb; er soll leidenschaftlich gehandelt haben, als er die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb, u. s. w. Der Unbefangene fühlt das Erkünstelte dieser Vorwürfe sofort. Ist es denn ein Fehl, und nicht vielmehr ein Adel der Seele, jedes irdische Verhältniß über der Anziehungskraft des Göttlichen vergessen zu können? Und giebt es nicht auch einen heiligen Zorn, der im sittlichen Ideal uns nicht fehlen darf, wenn dasselbe ein vollständiges sein soll? Daher hat der scharfsichtige Vertreter des modernen Unglaubens, Strauß, auf solche kleinlichen Chikanen gegen den Heilands-

character Jesu verzichtet; er unternimmt es nicht, in dem Geschichtsbilde Jesu irgend einen sittlichen Makel nachzuweisen, — er zieht sich gegen die Sündlosigkeit Jesu lediglich auf das aprioristische Argument zurück: Jesus war doch ein Mensch, und alle Menschen sind doch erfahrungsmäßig sündhaft, also muß auch er es gewesen sein; wobei er sich dann noch auf den Gang Jesu zur Johannestaufe, die doch eine Taufe zur Vergebung der Sünden gewesen sei, und auf das eigene Wort Jesu „Was nennest du mich gut? niemand ist gut, denn der einige Gott" beruft [1]). Auf diese beiden besonderen Puncte wird die nachfolgende Erörterung uns an ihrer Stelle führen; was aber jenes allgemeine Argument angeht, das wohl bei den allermeisten Gegnern der Sündlosigkeit Jesu das eingestandene oder uneingestandene Hauptargument bildet, so läßt sich die schwache Seite desselben, wie ich meine, doch nicht verkennen. Wenn wir Einen Erkenntnißgrundsatz in unserer Zeit voraushaben gegen frühere Zeiten, so ist es doch der: nicht von allgemeinen Voraussetzungen aus über Eindrücke der Wirklichkeit abzuurtheilen, sondern die concrete Erscheinung zu untersuchen und so auf dem Wege der Erfahrung die Wahrheit festzustellen. Nur insofern hat jenes Argument ein Gewicht, als die Gegner sagen können: da, soweit wir sonst wissen, alle Menschen Sünder sind, so wäre ein sündloser Jesus eine schlechthinige Ausnahme; und so haben nicht wir zu beweisen, daß er keine Ausnahme sei, sondern ihr habt zu beweisen, daß er eine solche sei. Das ist ganz richtig, und indem wir constatiren, daß ein positiver Beweis wider die Sündlosigkeit Jesu sich demnach nicht führen läßt, erkennen wir gleichwohl unsre Verpflichtung, einen positiven Beweis für dieselbe zu führen, vollständig an.

Der Versuch einer solchen Beweisführung darf sich zunächst stützen auf den Eindruck, den Jesus unleugbar auf seine ersten Jünger gemacht hat. Indem die Lehrstimmen des Neuen Testaments diesen Eindruck wiedergeben, heben sie alle in demselben das Moment der Sündlosigkeit hervor. Den „Heiligen" und „Gerechten" nennen sie ihn; den, „der von keiner Sünde wußte", und „in dessen Mund kein

---

[1]) Vgl. Strauß, Leben J. fürs deutsche Volk, S. 195 f. „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte" S. 213 f.

Trug erfunden ward", das fehllose Gotteslamm, den Gottessohn schlechthin, d. h. den vollkommenen Liebling, das vollkommene Ebenbild Gottes (vgl. Ap.-G. 3, 14; 4, 27; 7, 52; 2. Kor. 5, 21; 1. Petri 2, 22; 1, 19; 1. Joh. 3, 5; Matth. 16, 16 u. s. w.). Das haben Kinder des Volkes gethan, das vor allen anderen Völkern des Alterthums wußte, was Sünde sei; fromme Kinder des Volkes, das von Jugend auf in der Erkenntniß des Guten und Bösen geschult ward. Sie haben es gethan, obwohl sie recht gut wußten, daß alle Menschen Sünder seien, und obwohl ihr ererbter jüdische Messiasglaube keineswegs von einem sündlosen Messias redete, also sie keineswegs veranlassen konnte, dem, den sie für den Messias hielten, gerade diese Einzigkeit anzudichten. Wenn sie in Ihm den Messias erkannten, obwohl er äußerlich so wenig ihren messianischen Erwartungen entsprach, wenn ihre Messiasidee im Umgang mit ihm sich sittlich verklärte zu der Idee des sündlosen Gottesknechtes, des heiligen Gottessohnes, wie widerspruchsfrei und überwältigend muß der Eindruck sittlicher Fehllosigkeit, den Jesus auf sie machte, gewesen sein! — Immerhin kann man sagen: ihre Maaßstäbe waren relativ, ihre Augen nicht von absolutem Scharfblick; eine bewundernswerthe sittliche Hoheit und Ueberlegenheit konnte von ihnen für eine unbedingte genommen werden, während sie vielleicht doch nur eine verhältnißmäßige war. Aber merkwürdig, daß auch wir noch heute nach achtzehnhundert Jahren denselben Eindruck sittlicher Reinheit und Vollendung empfangen. Achtzehn Jahrhunderte christlicher Culturgeschichte haben doch wohl den sittlichen Blick der Christenheit, der evangelischen Christenheit weit über das Maaß der Juden zu Jesu Zeit verfeinert und verschärft: und siehe da, auch dieser geschärfte Blick findet an jenem vor achtzehn Jahrhunderten naiv gezeichneten Bilde so wenig etwas von Sonnenflecken als der der ersten Jünger! Im Gegentheil, jeder edlere, für sittliche Hoheit empfängliche Sinn wird bei der Betrachtung desselben noch heute ergriffen und überwältigt durch diesen wunderbaren Einklang von Majestät und Demuth, Geduld und Energie, heiligem Ernst und unendlichem Erbarmen, durch jene Fülle der Liebe, die ohne der Heiligkeit Gottes je einen Deut zu vergeben, über die Sünder und Feinde dennoch sich selbst zu vergessen, sich selbst für sie zu opfern vermag! — Allerdings, die

volle Macht dieses Eindrucks wird uns vielleicht gebrochen durch den Zweifel an der unbedingten Geschichtlichkeit der evangelischen Ueberlieferung, die ihn hervorruft, durch die bedenkliche Frage, ob nicht vielleicht die überliefernde Gemeinde, ja schon die ersten Jünger selbst das Bild Jesu unwillkürlich idealisirt. Und es wäre ein weiter und unsicherer Umweg für unsre Untersuchung, wenn wir diese Zweifelsfragen hier im Einzelnen widerlegen, beziehungsweise auf das bescheidene Maaß ihrer Berechtigung zurückführen wollten. Es bedarf dessen für unsere Angelegenheit in der That nicht. Wie hätte dies Vollkommenheitsbild als Reflex aus sündigen Menschenherzen hervorgehen können, in die es nicht zuvor als Eindruck hineingefallen? Woher hätte denn diese arme erste Christenheit ein sittliches Ideal, das alle ihre anerzogenen sittlichen Begriffe, jüdische wie heidnische, so hoch überflöge? Und wohlgemerkt, sie hat uns dies Idealbild nicht überliefert in zerfließender Allgemeinheit, als einen blassen Ausbund abstracter Vollkommenheiten, wie Zeichnungen „des Mannes, wie er sein soll" gerathen, sondern in einer Fülle der concretesten, lebenswahrsten Züge. Da nun die, welchen wir dieselben verdanken, jedenfalls Kinder ihrer Zeit und im Banne der sittlichen Begriffe derselben waren, wie hätten sie — einen sittlich unvollkommenen historischen Jesus vorausgesetzt — es vermeiden können, auch Solches sei's zu überliefern, sei's zu erdichten, was *ihnen* zwar unschuldig, ja großartig erschienen wäre, uns aber nach unseren geläuterten sittlichen Begriffen doch als sittlich mangelhaft sich offenbarte? Ist's nicht mit allen andern, sei's geschichtlichen, sei's poetischen Idealgestalten des Alterthums noch so gegangen? Warum allein nicht mit dieser?

Immerhin beruhigen diese Betrachtungen, so gewichtig sie sind, uns nicht völlig. Daß wir auf Berichte angewiesen sind, die an sich nicht unanfechtbar, immer doch nur Einzelzüge seines Lebens wiedergeben, daß wir überhaupt in einer so großen Sache durch ein fremdes Medium sehen sollen, mittelst der Augen und Herzen derer, denen wir diese Berichte verdanken, das regt wider den absoluten Ausnahmefall absoluter Fehllosigkeit immer wieder zweifelnde Bedenken in uns auf. Ja, wenn wir einen Blick in das Herz Jesu selbst thun könnten; wenn wir durch Thatsachen von ganz unstreitiger Natur Einblicke

thun könnten in das Innerste und Unmittelbarste seines Bewußtseins, und die Sündlosigkeit als den durchaus wesentlichen Character dieses Bewußtseins erfänden, als die Voraussetzung, ohne welche dieses Bewußtsein ganz unverständlich und in sich unmöglich würde! — Wir können solch einen Blick thun; wir haben Thatsachen so unstreitiger Natur. Ich meine nicht die ausdrücklichen Selbstzeugnisse von seiner Sündlosigkeit und uneingeschränkten Gemeinschaft mit Gott, an denen namentlich das johanneische Evangelium so reich ist — „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ — „Ich thue allezeit, was dem Vater wohlgefällig ist“ — „Das ist meine Speise, daß ich thue den Willen deß, der mich gesandt hat“ — „Ich im Vater und der Vater in mir“, — „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 4, 34; 8, 29; 8, 46; 10, 30; 17, 21): alle diese Worte haben sich mit dem ganzen vierten Evangelium in den Verdacht späterer Erdichtung nehmen lassen müssen, dem selbst die so festbezeugte und so vielsagende synoptische Parallele „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn“ (Matth. 11, 27) nicht entgangen ist. Nein, ich meine Thatsachen des Bewußtseins Jesu, die über jeden kritischen Zweifel erhaben sind, weil sie das ganz Unverkennbare, weltgeschichtlich ganz Evidente seines Werkes als nothwendige Fundamente tragen. Wer könnte leugnen, daß Jesus die Religion des heiligen Geistes, die Religion der sittlichen Freiheit gestiftet hat; daß er die Religion des Buchstabens und Gesetzes, des dem Menschen von Außen gegenübertretenden Sittengebotes, die er im Judenthum vorfand und in der er auferzogen war, aufgehoben hat in eine Religion des Geistes und Lebens, kraft deren das drohende und zwingende „Du sollst“ sich uns in freie Lust und Liebe verwandeln und erst das als wahrhaft gut gelten soll, was von ganzem Herzen, aus freier Liebe Gottes geschieht? Wie hätte denn die Idee einer solchen Religion geboren werden können in einem Herzen, das selbst das Gesetz und Gebot noch irgendwie außer sich und wider sich gehabt, dem der Wille Gottes in irgend einem Punkte noch Unlust erregt, noch Rückstand vorzuwerfen gehabt, und darum auch noch die gebieterische, dräuende und strafende Gesetzesform behalten gehabt hätte? Nur für wen aller sittliche Wille Gottes kein gesetzliches Sollen mehr war, sondern ein liebendes Wollen, ja ein freies sittliche Müssen von innen heraus (— „Muß

ich nicht sein in dem was meines Vaters ist?" —), nur der absolut Sündlose, uneingeschränkt Gotteinige konnte den Gedanken fassen, die Menschen das gleiche Verhältniß sittlicher Freiheit zu lehren, statt des Gesetzes vom Sinai ihnen den von Innen treibenden heiligen Geist zu geben, der ihn selber erfüllte. — Wiederum, wer könnte leugnen, daß Jesus den Ewigen und Dreimalheiligen, der Himmel und Erde geschaffen und Israel sein Gesetz gegeben, der Welt verkündet hat als den himmlischen Vater? War dieser Name auch ein- und das anderemal laut geworden schon im Alten Testament, so hat doch Er erst ihn zum eigentlichen und wesentlichen Gottesnamen erhoben, während bis dahin jeder schüchterne Ansatz zu einem Kindesbewußtsein Gott gegenüber immer wieder verscheucht worden war von der Furcht, die dem Bewußtsein des Zwiespaltes mit Gott, dem Bewußtsein der Sünde entstammt. Was ist es doch, daß in einem Volke, in dem es höchste Frömmigkeit ist, Gott als den Herrn und sich selbst als seinen Knecht zu empfinden, auf einmal ein Herz erwacht, das von diesem Knechtesgefühl gar nichts weiß, das — von dem ersten Worte, in dem wir es vernehmen, bis zu dem letzten — für den Herrn der Herrlichkeit, vor dem ein Mose und Jesajah verzagten, nur den süßen Vaternamen kennt, an den heiligen Gott nur in reiner, uneingeschränkter Kindesvertraulichkeit sich anzuschmiegen vermag? Daß Jesus dies Kindesgefühl von Anbeginn zu gewinnen, und daß er es festzuhalten vermochte nicht nur im Lächeln des Frühlings und auf den Höhen des Erfolgs, auch im Schifflein, das schon die Wellen bedecken, auch am Kreuz, da ihm Leib und Seele verschmachteten, — wie will man es denkbar machen, wenn zwischen diesem Kindesherzen und jenem Vaterherzen irgend etwas Scheidendes in der Mitte gelegen, irgend etwas von Fehl und Schuld, wie es uns das Vaterantlitz Gottes in jedem Gewissen-erweckenden Moment in ein Richterantlitz verwandelt? — Endlich, wer will bestreiten, daß Jesus der Welt das nahherbeigekommene Himmelreich oder Reich Gottes gepredigt hat, und zwar nicht wie der Täufer Johannes als das Werk eines Größeren, der nach ihm kommen sollte, sondern so, daß er die Herstellung desselben von den ersten Säemannsanfängen bis in die Erndtevollendung des Weltgerichts auf sich selbst und auf sich allein nahm? Das Reich Gottes oder Himmelreich, das ideale Verhältniß

zwischen Gott und Menschheit, welches das Alte Testament nur zu ersehnen und zu weissagen vermocht, das Verhältniß vollkommener Gemeinschaft zwischen beiden, das anhebend am einzelnen Herzen wie ein Senfbaum die Welt überschatten und wie ein Sauerteig das Leben der Menschheit durchdringen sollte, bis Gott sei „alles in allem“: — wer konnte die Verwirklichung dieses größten Gedankens, der je gedacht worden, in der Welt auf sich nehmen, als der ihn verwirklicht im eignen Herzen trug, der in der uneingeschränkten, vollkommenen Gemeinschaft Gottes lebte und webte, und wer anders als der schlechthin Sündlose konnte darin leben und weben?

Ganz hat auch der scharfsinnigste Gegner des Christenthums in unsrer Zeit, hat auch Strauß sich diesen Betrachtungen nicht zu entziehen vermocht. Er verbirgt sich nicht, daß in Jesu doch ein ganz anderes Wesen ist als in den sonst gewaltigsten religiösen Heroen, die ihm nachgefolgt sind, in einem Paulus, Augustinus und Luther. Er nennt dieselben mit Recht „gebrochene Naturen“, weil ein Bruch, ein Riß durch ihr inneres Leben hindurchgeht, der wenn auch geheilt und versöhnt, gerade in seiner Heilung und Versöhnung demselben sein unverlierbares Gepräge gibt; weil sie erst aus dem inneren Zwiespalt zum Frieden, erst durch einen Bruch mit ihrem natürlichen Ich zum Einklang mit Gott gelangt sind. Jesus — sagt sich Strauß — ist keine solche gebrochene Natur; es ist in ihm keine Spur von Krankheit und Heilung, von Zwiespalt und Versöhnung, sondern alles ungetrübte, ursprüngliche Harmonie. Aber wie erklärt sich Strauß dieses wunderbare einzigartige Wesen? Er erklärt sich's gar nicht, er geht mit einer Redensart darüber hinweg: er nennt Jesum eine schöne, harmonische, hellenische Natur [1]). Eine hellenische Natur: — wir lassen dahingestellt, ob das Geheimniß der griechischen Kunst, ein Reinmenschliches darzustellen, dessen heiterer Glanz durch keinen Schatten inneren Zwiespalts getrübt wird, sich auch im griechischen Leben bewährt hat; ob es je einem griechischen Edeln und Weisen gelungen ist, von der allen Menschen anhaftenden Sünde so wenig zu wissen, daß er in dem Gefühle vollkommenen Einklangs mit sich und

[1]) Vgl. Strauß, Leben Jesu für's deutsche Volk, S. 206—209 der 1. Auflage.

mit der Gottheit über die Erde gegangen: jedenfalls dürften wir fragen, wie käme eine solche hellenische Erscheinung hieher nach Palästina, auf den Boden von Gesetz und Propheten? Wenn in naiven Zeiten der Welt, auf dem Boden heiterer Naturvergötterung und im Glanze eines künstlerisch-festlichen Daseins das Bewußtsein des sittlichen Zwiespalts, das Bewußtsein der Sünde je so unentwickelt und schlummernd war, daß es in einem edlen und frommen Menschen vielleicht niemals erwacht und nur wie ein Traum und Schatten über seine sinnende Seele gezogen wäre, — wie wollten wir das Wunder eines sündigen Menschen, der bei aller Frömmigkeit und Sittlichkeit von seiner Sünde nicht wüßte, erklären am schuldvollen Endpunkt der alten Welt und auf dem Boden der hebräischen Religion, auf dem Boden des ethischen Gottesglaubens, auf dem alles dazu angethan war, zumal in jenen tief in sich zerfallenen Zeiten, das Bewußtsein der Schuld und Sünde zu wecken? Ein Zögling des Gesetzes und der Propheten, der ein Sünder wäre, und wüßte nicht darum, der dabei fromm und gottesfürchtig wäre, und hätte nie den Schauer des heiligen Gottes in seinem erwachten Gewissen empfunden, das ist ein Unding. Was reden wir von Gesetz und Propheten? Die Sittenlehre Jesu ist strenger als sie. Er erst hat die sittliche Forderung Gottes durchgeführt bis in die innerste Regung des Herzens, hat schon im verhohlenen Zorn den Mörder vor Gott, im unkeuschen Blick den geistigen Ehebrecher erfaßt und gerichtet. Nun denn, wenn der, welcher den schärfsten sittlichen Blick und das feinste sittliche Urtheil bewährt hat, das die Welt kennt, diesen Blick und dies Urtheil immer nur auf andere gewandt hätte, nie auf sich selber, während doch auch in ihm — wenn auch noch so gering — ein zu erkennendes und zu richtendes Böse gewesen wäre; wenn er im Auge des Andern sowohl den Splitter als den Balken, aber niemals den Splitter im eignen Auge gesehen hätte, — wäre er dann noch eine schöne, harmonische, hellenische Natur, oder wäre er nicht der Pharisäer aller Pharisäer? Aber die ganze wunderbare Reinigung und Vertiefung der sittlichen Ideen, die von Jesus ausgegangen ist, die bis heute unübertroffene und in Ewigkeit unübertreffliche Sittenlehre des Christenthums aus einer Quelle abzuleiten, die nicht einmal das erste Elementargebot aller sittlichen Erkenntniß, das „Erkenne dich

selbst“ gekannt und geübt hätte, das sollte doch unserm vernünftigen Denken, welches um ein Verhältniß von Ursache und Wirkung weiß, von niemandem zugemuthet werden.

Muß nach alledem jedes ernste unbefangene Nachdenken an dem im öffentlichen Leben sich darstellenden Christus die Thatsache der Sündlosigkeit anerkennen, so fragt es sich weiter, wie wir uns diese Thatsache erklären. Man könnte den Versuch machen, sie zu erklären aus vollbrachter Ueberwindung der ihm wie jedem anderen Menschenkinde angeborenen Sündhaftigkeit. Vor seinem messianischen Berufsleben, in welchem er in jener uneingeschränkten Gotteinigkeit erscheint, liegen dreißig dunkle Jahre: in die könnte man die Kämpfe und Läuterungen verlegen, die ihn schließlich zur sittlichen Harmonie und Vollendung geführt. Und man könnte sich bei diesem Versuche auf den Gang zur Johannestaufe berufen, die doch Vergebung der Sünden bedeutete, und in der jene Periode des Kämpfens und Ringens mithin ihren Ausdruck wie ihren Abschluß gefunden hätte. Letzteres wäre zunächst doch wider alle evangelische Ueberlieferung: nicht ein „dir sind deine Sünden vergeben“, sondern „du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“, also gerade das Zeugniß der Fehllosigkeit ist es, was im Moment der Taufe Gott ihm in's Herz ruft. Entweder also hat ihm die Johannestaufe nicht nothwendig Sündenvergebung, sondern auch eine von dieser unabhängige Einweihung zum nahen Gottesreiche bedeutet, oder aber er ist zu ihr gekommen als der rechte Gottesknecht, der seines *Volkes* Sünde schwer auf dem Herzen trug wie eigne (Jesaj. 53, 4), und in ächt israelitischer Solidarität mit demselben das Bekenntniß dieser Gemeinschuld und das Gelöbniß der Bekehrung im Namen Israels mit ablegen wollte. Nach allem, was wir von seinem Leben verstehen, ist in jenem Taufmoment der Durchbruch seines messianischen Bewußtseins erfolgt: ein Uebergang aber im Handumdrehen aus dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit in das Bewußtsein, der Erlöser selbst zu sein, spottet aller psychologischen Möglichkeit. Und der psychologischen Möglichkeit spotten dürfte der Gedanke eines lebensgeschichtlichen Ueberganges aus dem Stande der Sündhaftigkeit in den der Sündlosigkeit überhaupt. Ist je ein frommer Christ, so gefördert und geheiligt er war, auf Erden dahin gekommen zu sagen: nun bin ich fertig mit der Sünde in mir?

Und lassen überwundene Fehle, ausgeheilte sittliche Wunden nicht immer doch Narben im Gemüthe zurück, die von Zeit zu Zeit sich wieder fühlbar machen, wieder schmerzen: wann aber hätte Jesus je eine Spur nicht unversehrt gebliebener sittlicher Vollkraft oder sonstige Nachwehen überwundener Fehle gezeigt? Aber wir haben einen zwingenderen Beweis für die Unmöglichkeit, seine Sündlosigkeit aus vorhergegangener Läuterung herzuleiten. Wäre es so, daß er aus einem ursprünglichen Zustande des Zwiespalts mit Gott zu jenem vollkommenen Einklang mit ihm sich durchgerungen, hätte er also in der Stille seines verborgenen Lebens die große Kunst entdeckt, sich selbst zu erlösen, — nun, dann hätte auch seine nachmalige Mittheilung an die Welt nichts anderes werden können als die Mittheilung eben dieser Kunst, als ein Evangelium der Selbstversöhnung mit Gott. Daß sein Evangelium das nicht ist, das ist doch wohl trotz aller modern-kritischen Versuche, dem Christenthum der Apostel ein Christenthum Christi entgegenzusetzen, nicht zu verkennen. Hätten denn alle seine Apostel gerade in dem Hauptpunkt ihn mißverstanden, — sie, die allesammt voraussetzen, daß kein sündiger Mensch sein Verhältniß zu Gott von sich selbst aus in's Reine zu bringen vermöge, — alle verkündigen, daß es hiezu des heiligen Mittlers, des eigner Versöhnung nicht bedürftigen Hohenpriesters bedürfe? Aber nicht blos seine Apostel haben so gedacht und gelehrt: nehmen wir das verbürgteste Wort aus Jesu eignem Munde, das Wort der Abendmahlseinsetzung, das nicht nur vor allen Evangelien von Paulus bezeugt wird, — das vermöge der ununterbrochenen Kette von Abendmahlsfeiern bis in die Nacht seines Ursprungs sicher zurückreicht: mit welchem Bewußtsein ist diesem „Für euch" zufolge Jesus in den Tod gegangen? Doch mit dem: daß alle Andern, auch die Besten und Frömmsten in Israel wie sein Petrus und Johannes, des Mittlers zu Gott bedürften, nur Er nicht; daß Er vielmehr dieser Mittler sei, das fehllose Opferlamm, das selbst keiner Sühne bedürftig sich hingebe für alle. — Kann demnach in jene dunkeln dreißig Jahre vor seinem öffentlichen Auftreten ein Proceß der Selbsterlösung unmöglich hineingedacht werden, so weiß auch der glaubhafte Bericht aus eben dieser Vorzeit seines Berufslebens es positiv anders. Einmal lichtet sich ja das Dunkel dieser dreißigjährigen Vorzeit, in jener Erzählung aus

seinem zwölften Jahr, die in ihrer unnachahmlichen Mischung von göttlicher Hoheit und kindlicher Naivetät wie irgend etwas den Stempel der Unerfindlichkeit trägt. Was gewahren wir da? Schon ganz dieselbe spiegelklare Harmonie des Gemüthes mit sich und Gott, die hernach sein öffentliches Leben durchglänzt, nur noch in kindlich-ahnungsvoller Form. Der Knabe, der erwachende Jüngling, der verwundert über die Zumuthung der Eltern, an andere als göttliche Dinge zu denken, das Wort spricht „Wußtet ihr nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist“? (Luc. 2, 49), dem also das Leben und Weben im Göttlichen nicht wie uns Andern ein widerstrebendes Sollen, sondern das Muß der höchsten Freiheit, das selbstverständliche, gar nie in Frage gekommene Gebot seiner innersten Natur ist, der hat nicht zwischen dem zwölften und dreißigsten Jahre einen ursprünglichen Zwiespalt mit Gott erst ringend zu überwinden gehabt.

Nach diesen Ergebnissen scheint vielmehr eine ganz entgegengesetzte Erklärung seiner Sündlosigkeit sich aufzudrängen. Wenn dieselbe nicht erst durch Ueberwindung der Sünde errungen, wenn sie so rein und selbstverständlich wie im Manne, bereits im Kinde vorhanden gewesen ist, muß sie ihm da nicht als ein fertiges, müheloses Angebinde in der Wiege gelegen haben; werden wir da nicht zu dem Schlusse hingedrängt, daß er vermöge seiner göttlichen Natur schlechterdings nicht sündigen konnte, weil ja eine göttliche Person überhaupt nur Göttliches, also Heiliges zu wollen vermag? So haben es sich allerdings unsere Alten wesentlich vorgestellt auf Grund jener altkirchlichen Lehre von der Person Christi, welche das Geheimniß derselben, wie ich von Anfang sagte, gleichsam vom Himmel herab zu construiren versuchte und dabei nicht sowohl in einer geschichtlichen Persönlichkeit Menschliches und Göttliches sich vereinen, als vielmehr eine ewige Person die Menschheit wie ein Kleid anziehen ließ. Indem man sich die Einigung von Gottheit und Menschheit in Christo mittelst unvollkommener Begriffe von göttlicher und menschlicher Natur zu verdeutlichen suchte, dachte man sich das Göttliche selbst doch eigentlich nicht wahrhaft vermenschlicht, sondern menschliches Wesen nur eben zu demselben hinzugetreten, und so konnte es nicht fehlen, daß das als fertige Person gedachte göttliche Wesen das unpersönlich gedachte

menschliche gleichsam überwältigte und zum bloß Scheinmenschlichen herabdrückte, also daß in Jesu ein nur eben in's Menschliche verkleideter zweiter Gott über die Erde zu schreiten schien, der als solcher über alle sittlichen Kämpfe erhaben und zu allem Sündigen aus metaphysischen Gründen von vornherein unfähig war. Wäre dies wirklich die Anschauung der h. Schrift, dann gäbe sie unserm Denken allerdings ein unlösbares Räthsel auf; denn ein solches Wesen, das nur eben menschlich zu denken, zu empfinden und zu wollen schiene, könnten wir uns schlechterdings nicht anschaulich machen, und würden — Kinder unsrer Zeit, wie wir sind — uns schwerlich der Vermuthung entschlagen, daß ein solches Wesen in Wirklichkeit nicht gelebt, sondern nur eben in der Phantasie und Speculation einer frommen Urgemeinde entstanden sei. Aber auch unserm heilsbedürftigen Gemüthe gäbe ein solches Christusbild nicht was es bedürfte: dieser kampflos durch die Welt gegangene, von der Sünde schlechthin unangefochtene und unanfechtbare Christus wäre ein uns fremdartiges Wesen, dessen Leben wir uns nicht innerlich anzueignen vermöchten, nicht der Heiland, dessen wir bedürften, der uns Trost und Rath, Kraft und Sieg in unseren Kämpfen mit der Sünde gäbe; er wäre nicht, wie die Schrift sagt, „der barmherzige Hohepriester, der da Mitleid, Sympathie haben könnte mit unserer Schwachheit", indem er „versucht wäre in allen Stücken gleichwie wir, doch ohne Sünde." Eben dieser Spruch sagt uns indessen glücklicherweise schon, daß jene Anschauung wohl ein unvollkommenes, unbehülfliches Erzeugniß altkirchlicher Theologie, mit nichten aber die Ansicht und Lehre der h. Schrift ist. Vielmehr mit demselben Nachdruck, mit welchem die h. Schrift die Sündlosigkeit Jesu betont, betont sie auch seine wahrhaft menschliche Entwickelung, und ebendamit sein wahres, nicht halbes, sondern ganzes Menschsein; denn das Durchschlagende, was Gott und Mensch unterscheidet, ist doch, daß Gott ein von Ewigkeit wandellos seiendes, über alles Werden erhabenes Wesen ist, der Mensch dagegen ein von vornherein unfertiges, der Entwickelung fähiges und bedürftiges, — ein werdendes Wesen. — Erinnern wir uns der hauptsächlichsten Schriftzeugnisse für diesen Werdecharacter des Lebens Jesu, insonderheit in sittlicher Hinsicht. „Und Jesus", heißt es bei Lucas am Schluß seiner Kindheitsgeschichte,

„nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen“; — also nicht blos ein leibliches und ein geistiges Wachsthum, sondern auch ein sittliches, an „Gnade bei Gott.“ Weiter, gleich am Eingang seines öffentlichen Lebens, steht die Versuchungsgeschichte, — bei aller Dunkelheit ein helles Zeugniß dafür, daß er anfechtbar war von einem, wenn auch nicht von innen, so doch von außen sich ihm aufdrängenden Bösen, daß er sittlich kämpfen und siegen mußte, um der Heiland der Welt zu bleiben und zu werden; oder was hätte „Versuchung“ sonst für einen Sinn? Und nicht anders an der Schwelle seines Lebensausgangs: wenn er in Gethsemane betet, ringt, seinen Willen von dem Willen des himmlischen Vaters unterscheidet, um ihn selbstverleugnend in denselben dahinzugeben, sehen wir da nicht mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt, in den ächt menschlichen sittlichen Kampf seines inneren Lebens hinein? Darum dürfen denn auch die Apostel die Herrlichkeit, in die er aus seinem Tode eingegangen, als einen göttlichen Lohn ansehen, den er durch seine Selbstverleugnung auf Erden, durch sein Gehorsamwerden bis zum Tode, zum Kreuzestode sittlich erworben (Phil. 2, 6—9). Und darum kann diejenige neutestamentliche Lehrschrift, die seine vollkommene Sündlosigkeit, ja seine ewige Gottheit mit am stärksten betont, der Brief an die Hebräer, nicht nur sagen, er sei versucht worden in allen Stücken gleichwie wir, sondern auch behaupten, er habe die sittliche Vollendung doch erst durch's Leiden erlangt: „wiewohl er Gottes Sohn war, hat er doch an dem was er litt Gehorsam gelernt, und da er vollendet worden, ist er allen denen, die ihm gehorsam werden, eine Ursach geworden des ewigen Heils.“ (Hebr. 5, 8. 9).

Aber, fragt hier vielleicht ein Begleiter unsrer Gedankengänge, wie reimt sich das: sittliche Fehllosigkeit von Anbeginn, und sittliche Vollendung doch erst am Ende des Lebens, erst nach einem inneren Entwickelungsproceß und sittlichen Lebenskampfe, der kein leichter gewesen sein soll, sondern schwer ohne Gleichen? Im Allgemeinen ist's nicht schwer zu reimen: wir brauchen nur Unschuld als Ausgangspunkt, positive Heiligkeit als Zielpunkt zu denken, und den dazwischenliegenden Weg als Weg durch eine sündige Welt. Unschuld, Reinheit von Sündenschuld und Sündenhang, ist ja noch lange nicht positive Heiligkeit, unbedingtes Erhabensein über jede Möglichkeit und

Anfechtung der Sünde; Unschuld muß sich doch erst erproben, ein reiner aber noch unerfahrener Wille an den Aufgaben, die Gott ihm stellt, sich erst allseitig gottgemäß bestimmen und bewähren, und erst wenn die höchstmögliche Aufgabe gelöst, die denkbar schwerste Probe bestanden ist, ist der unschuldige Wille zum heiligen geworden, den nun keine Versuchung mehr anfechten kann. Hier verstehen wir es, wie Jesus inmitten seines Berufsweges, also noch vor seinem Vollendungsziele stehend, bei allen Zeugnissen seiner Gotteinheit es dennoch ablehnen kann, „gut“ zu sein wie der einige Gott (Matth. 19, 16. 17). Wenn er jenem edel schwärmenden Jüngling, der ihm mit der Frage entgegenkommt: „Guter Meister, was soll ich Gutes thun, daß ich das ewige Leben haben möge?“ die berühmte Antwort gibt „Was nennest du mich gut? niemand ist gut, denn der einige Gott“, so will er den mit dem Worte „gut“ so freigebig und zugleich so selbstvertrauend umgehenden Idealisten zunächst auf den höchsten Sinn des Namens „gut“ aufmerksam machen, in welchem derselbe nur Gotte zukommt, dem Wesen, dessen Natur es ist sittlich-vollkommen zu sein, das die persönliche ewige Güte selbst ist: in diesem Sinne der sittlichen Absolutheit, des schlechthin Erhabenseins über jede Möglichkeit des Bösen weiß auch er — noch versuchbar, wie er ist — sich nicht „gut“, — so wenig es ihm in den Sinn kommen konnte, in demselben Augenblick, da er dem nach dem ewigen Leben Fragenden ein „Folge mir nach“ zurufen will, sich als irgendwie böse zu bezeichnen. — Aber, möchte jemand weiter fragen: wie so denn versuchbar? was könnte denn einen wahrhaft unschuldigen, Gott über alles liebenden Willen ernstlich in Versuchung führen d. h. zum Ungöttlichen reizen und locken; setzt denn nicht jener Reiz, den das Böse doch auf's Gemüth ausüben muß, wenn überhaupt von Versuchung die Rede sein soll, irgendwie einen feuerfangenden Zunder des sündigen Hanges im Herzen voraus? Dies Bedenken hätte Grund, wenn es die gewöhnlichen Versuchungen der Sinnlichkeit oder des Hochmuths wären, die auf Jesum Eindruck machten; aber über sie sehen wir den, der im Uebersinnlichen als seiner Heimath lebte und webte und von der Erde nicht begehrte, wo er sein Haupt hinlege, der auch nicht seine eigene Ehre suchte, sondern überall und allein die Ehre seines himmlischen Vaters, schlechthin erhaben seine Wege gehen. Kann denn der

Versucher, der es nach der Schrift liebt, sich „in einen Engel des Lichts zu verkleiden", in seinen Zumuthungen nicht deren unschuldige, an sich berechtigte und dennoch einer höheren sittlichen Forderung aufzuopfernde Seite so hervorkehren, daß auch ein reines, hochherziges Gemüth dadurch angesprochen und, ohne hierin auch nur mit Gedanken zu sündigen, in Versuchung geführt wird? Und so verhält es sich in der That mit den beiden besonderen Versuchungskämpfen, welche die evangelische Geschichte am Anfang und am Ende des Berufslebens Jesu zeichnet und die zugleich auf den Sinn und Geist, in welchem er den sittlichen Kampf des Lebens überhaupt erfährt und hinausführt, das hellste Licht werfen, der Versuchung in der Wüste und dem Seelenkampf in Gethsemane.

Die an die Jordanstaufe sich anschließende Versuchungsgeschichte, eine offenbar symbolische Erzählung, die gerade in dieser bildlichen Form und Gestalt vielleicht auf Jesu eigne Mittheilung an seine Jünger zurückgeht, veranschaulicht die Auseinandersetzung des neugesalbten Messias mit der in Volk und Zeit herrschenden Messiasidee. In der Jordanstaufe ist, wie wir vorhin sagten, der Durchbruch des messianischen Bewußtseins in Jesu erfolgt, die göttliche Vergewisserung „du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe"; die hieran sich nothwendig anschließende Lebensfrage, in welchem Sinn und mit welchen Mitteln er den messianischen Beruf zu erfüllen habe, hat ihn in die Einsamkeit der Wüste geführt: da gilt es, das Messiasideal, das der Welt- und Zeitgeist ihm entgegenbringt, zu prüfen. Es lautet: verwandle die Steine auf deinem Wege in Brod, springe von der Zinne des Tempels, daß alles Volk sehe, wie die Engel dich auf den Händen tragen, nimm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit von mir zu Lehen; d. h. ohne Bild: banne die Noth mit Wunderkräften von deinen Pfaden, gewinne dein Volk mit Einem Schlage durch ein kühnes mit übernatürlichen Mitteln durchgeführtes Wagniß, und stelle dann die Herrschaft Israels über alle Völker, das große sichtbare messianische Weltreich her. Sich der Noth des Lebens erwehren, den Glauben des Volkes im Nu gewinnen, die ganze Menschheit in ein befreiendes göttliche Weltreich vereinen — das waren an sich unschuldige, ja edle und großartige Gedanken, die auf Jesu Gemüth, je hochherziger es war, um so mehr einen Reiz ausüben durften und mußten: und dennoch, die beiden ersten schon

lehnt er ab, weil es eigenmächtig und wider die Demuth wäre, Gott von sich aus etwas vorzuschreiben oder zuzumuthen, und den dritten, auf den die ganze Gedankenreihe hinausläuft, nennt er geradezu satanisch, weil ein sichtbares weltliches Gottesreich (wie es z. B. die großen mittelalterlichen Päpste anstrebten) nicht mit rein-göttlichen Mitteln, nicht ohne Zuhülfenahme des Bösen herzustellen wäre. Nun, wer zu solchen Versuchungen so stand, daß sie ihm als satanische Zuflüsterungen sofort erledigt waren, sobald er erkannte, daß sie wider das „Du sollst Gott deinem Herrn allein dienen" verstießen, der ist doch wohl in diesen Versuchungskampf als der schlechthin Reine hinein-, und als der schlechthin Reine daraus hervorgegangen. — In der Endversuchung seines Lebens, dem Kampf von Gethsemane, der zu den unbezweifelbarsten Mittheilungen der Evangelien gehört, weil er uns so tief in eine Stunde anscheinender Schwäche hineinsehen läßt, ist ebenso der versucherische Schrecken, den die Welt für ihn hat, zusammengefaßt, wie in jener Eingangsversuchung der Zauber und Reiz. Er hat den Menschen sein Herz mitgetheilt, sein Herz voll Licht, Wahrheit und Liebe, um das darin wohnende Gottesreich ihnen zu offenbaren und in sie überzupflanzen: was ist die Antwort, was ist der Dank gewesen? Die Finsterniß, die Lüge hat sich um so trotziger wider ihn zusammengeballt, der Haß einer Welt, welche Finsterniß und Lüge lieber hat als Licht und Wahrheit, ist zum Mordplan geworden, und der heilig Liebevolle steht vor dem Aeußersten, was er Böses erfahren kann, zu sterben durch die entsetzlichste Sünde derer, für deren Heil er gelebt. Es ist, als wenn ein Held, der für seinen König wider Empörer kämpfte, gewärtigen müßte, seine Brust durchbohren zu lassen von dem eignen entarteten und dennoch unwandelbar geliebten Sohne: der leibliche Tod wäre ihm ein Geringes gegen das Todesschwert, das durch seine Seele gehen müßte. Soll er sein Herz, sein inneres Leben retten vor dem unsagbar Gräßlichen, vor dem es, je reiner und liebevoller es ist, um so tiefer zurückbebt; oder soll er auch dies Aeußerste über sich ergehen und sein Herz brechen lassen um Liebe und Treue? Das ist der Seelenkampf, den der Herr dort in Gethsemane durchringt, und wenn nun in diesem Kampfe sich ihm alles in Frage stellen kann, was er als kommend und nothwendig längst erkannt, nur das Eine nicht,

daß er thun wird was seines Vaters Wille ist; wenn dieser in Gottes Willen geworfene Anker seines innersten Lebens auch in diesem Sturme nicht wankt noch weicht, dann sehen wir ja wohl mit Augen, daß wir es hier mit einem unversehrt gotteinigen Character, mit dem letzten Kampf eines nie verletzten Gehorsams zu thun haben. Mit dem letzten Kampf: denn wer auch das äußerste, unüberdenkliche Opfer, das Opfer seines eignen inneren wie äußeren Lebens um Gottes willen für Sünder und Feinde gebracht hat, für den kann es fürder keine Versuchung mehr geben, sondern sein Wille ist schlechthin und unwiderruflich gotteins geworden. Darum hat Christus, indem er den hier gefaßten Entschluß in Leiden und Sterben wahrhält, nach jenem Worte des Hebräerbriefes den Gehorsam ausgelernt und den Gipfel der sittlichen Vollendung erklommen, von dem aus er denen, die ihm gehorsam werden, der Urheber ewigen Heiles zu werden, d. h. sie in Zeit und Ewigkeit zur gleichen Vollendung zu führen im Stande ist. (Vgl. Matth. 5, 48; Phil. 1, 6). —

Allerdings setzt — um schließlich einen Punkt wenigstens anzudeuten, den ich hier nicht mehr verfolgen kann — diese sündlose Lebensentfaltung in ihrer wunderbaren Einzigkeit eine entsprechende ursprüngliche Anlage voraus, ein „Eingeborenes", das sich in solcher Weise entfalten könne, und das dann seinerseits alle die geheimnißvollen Aussprüche beleuchtet und berechtigt, welche die heilige Schrift über das besondere Hervorgegangensein dieser Persönlichkeit aus Gott, über ihr ewiges Vorleben in Gott enthält. Eine unleugbare Analogie, die freilich nicht mehr als Analogie ist, macht uns diese metaphysische Voraussetzung der sündlos-menschlichen Entwickelung Jesu einigermaßen verständlich. Wenn wir bei dem genialen Menschen eine ihn vor Tausenden auszeichnende ursprüngliche göttliche Mitgift willig anerkennen, die er dennoch in ernster schwerer Lebensarbeit selbstthätig ausbilden muß, um sie für die Menschheit fruchtbar zu machen, wie sollten wir uns bei dem heiligen, göttlichen Menschen dem gleichen Rückschluß entziehen, uns der entsprechenden Voraussetzung einer keimartig in die Welt mitgebrachten Gotteinheit, eines ursprünglichen Ausgenommenseins vom natürlich-sündigen Hange weigern? Wir hätten dazu ein Recht nur dann,

wenn ebendamit ein wesentlicher Zug wahrer, voller Menschlichkeit ihm fehlte. Aber so tief die Sünde in unserer empirischen Natur wurzeln mag, — zur Idee des Menschen, zum Reinmenschlichen als solchem gehört sie nimmermehr; sie ist vielmehr nichts anderes als ein Widerspruch, ja der Widerspruch gegen diese Idee; je sündiger der Mensch, desto inhumaner wird er uns; je gotteiniger, desto mehr erscheint das Reinmenschliche in ihm verwirklicht. Darum ist Christus auch um dieser seiner schon angeborenen Sündlosigkeit und Gotteinheit willen um nichts weniger, sondern desto mehr wahrer Mensch, der rechte, wahre, ideale Mensch, der Mensch, in dem die ewige heilige Liebe, die ewige Gottheit selbst sich vermenschlicht hat, um uns zu vergöttlichen, um uns ihrer heiligen und seligen Gemeinschaft fähig und theilhaftig zu machen.

Das Jugendleben Jesu.

Wir versuchen ein Stück des Lebens zu beschreiben, welches — vollkommen einzig und unvergleichlich in seiner Art — uns alle doch so nahe angeht wie unser eigenes Leben, des Lebens Jesu. Und zwar ein Stück, von dem uns die Evangelien, abgesehen von einem einzigen denkwürdigen Zuge, so gut wie nichts erzählen und welches ebendarum von jeher die fromme Phantasie nur um so mehr herausgefordert hat: seine Jugendgeschichte, wie sie mit seiner Verpflanzung nach Nazareth beginnt und mit seinem ersten Festgang nach Jerusalem abschließt.

Der Gedanke des „Lebens Jesu," d. h. der menschlich-geschichtlichen, biographischen Behandlung des Heilandslebens auf Erden, ist ein moderner. Kaum hundert Jahre sind's, daß die Christenheit, die Theologie ihn gefaßt hat, und wie viel Aergerniß hat seitdem seine Ausführungsversuche begleitet! Ist er etwa, wie mancher Fromme nach den seitherigen Erfahrungen argwöhnen möchte, an sich ein verkehrter; liegt in ihm selbst vielleicht ein grundsätzlicher Fehler, welcher nothwendig dazu führte, das Göttliche der Persönlichkeit Jesu in's Menschliche untergehen zu lassen? Es sei verstattet, auf diese Frage anstatt mit einem wissenschaftlichen Nein, das nicht schwer zu begründen wäre, mit einer nahe liegenden Parallele zu antworten, die vielleicht einleuchtender ist. Ich erinnere an die ältesten byzantinischen Christusbilder, welche die christliche Kunst geschaffen hat. Sie tragen einseitig den Character übermenschlicher Erhabenheit; wie aus einer höheren Welt des absoluten Geheimnisses schauen sie aus ihrem Goldgrund fast erschreckend uns an; kein Zug der inneren Bewegung in Gestalt und Angesicht erweckt in uns den Eindruck einer Sympathie, einer Lebensgemeinschaft. Aber allmählich wird's

anders; die Christusbilder gewinnen menschliches Leben in Miene und Bewegung, auch irdische Heimath in Umgebung und Hintergrund; — büßen sie darum ihre göttliche Majestät ein? Ist der raphaelische Kreuzträger, der unter der Last seines Marterholzes zusammenbricht, ist der Christus Lionardo da Vinci's, durch dessen Angesicht inmitten des stürmisch erregten Jüngerkreises der tiefe, aber beherrschte, getragene Schmerz geht „Einer unter euch wird mich verrathen", darum weniger göttlich, weil er so menschlich ist? Oder erkennen und bewundern wir nicht vielmehr erst hier in der menschlich aufgeschlossenen göttlichen Tiefe des Liebens und Leidens unser innerlich gehegtes Christusbild, die künstlerisch erfaßte und zur Anschauung gebrachte wahrhaftige Einigung von Gottheit und Menschheit? Nun, dieselbe Aufgabe, welche die Kunst hier in ihrer Weise gelöst hat, bleibt als eine freilich ungleich schwerere, aber um eben so viel auch größere der Wissenschaft auf ihrem Gebiete zu lösen. Und dieselbe kann sie nur lösen, wenn sie das biblische Christusbild aus dem Goldgrund altbyzantinischer Dogmatik herausnimmt und es in die reale Welt des geschichtlichen Lebens, in welchem die heilige Schrift es uns zeigt, zurückversetzt; wenn sie inmitten der zeitgeschichtlichen Bewegung, der es angehört, auch seine eigne innere Lebensbewegung, eine wahrhaftige bei aller Gotteinheit und Ewigkeitsgrundlage in Wechselwirkung mit Welt und Zeit verlaufende Lebensgeschichte ihm ablauscht, um uns so erst, so viel an ihr ist, einen lebendigen Christus vor Augen zu malen.

Aber wenn demnach die Idee eines „Lebens Jesu" nicht nur eine berechtigte ist, sondern eine der erhabensten Verpflichtungen menschlicher, christlicher Wissenschaft umschließt, ist sie nicht dennoch schon aus ganz äußerlichen, handgreiflichen Gründen unausführbar? Eine Lebensgeschichte — das ist doch ein Wachsen und Werden, eine äußere wie innere Entwicklung, und so scheint uns zu einem „Leben Jesu" an überlieferten Materialien von vornherein das Beste zu fehlen. In der Stille ausgereift, innerlich fertig, tritt er — auf der Mittagshöhe des Menschenlebens, im dreißigsten Jahre — vor uns auf und beschreibt seine kurze große Bahn, wie die Sonne aufgeht am Horizont und ihre Bahn beschreibt; sie verändert sich nicht während ihres Laufes, wenn sie auch in ihrem Untergang, in ihrem

Niedertauchen in Todesnacht uns am herrlichsten erscheinen mag. Nun, so ganz unverändert durchmißt Er doch seine kurze öffentliche Lebensbahn nicht; dem schärfer zusehenden Blick zeigt sich auch in seinem Berufsleben eine innere Bewegung, eine Entwickelung nicht nur der Dinge um ihn her, sondern auch seines eigenen mit demselben in Wechselwirkung stehenden Innenlebens, ein „Gehorsamlernen und Vollendetwerden des Sohnes Gottes“, wie die Schrift sagt (Hebr. 5, 8. 9.), das viel tiefer geht und weiter greift als man gewöhnlich meint, und das noch viel klarer und umfassender herauszustellen ist. Aber das bleibt ja wahr: über der eigentlichen Werdezeit des menschlichen Lebens, über seiner Jugendzeit und seinem ersten Mannesalter liegt ein dichter Schleier, der nur einmal durch die Mittheilung eines bedeutsamen Zuges aus seinem zwölften Jahre gelüpft wird, und fast möchten wir der evangelischen Ueberlieferung zürnen, daß sie um diese ganzen dreißig Jahre des Heilandslebens so unbesorgt gewesen, daß sie mit ihren Mittheilungen daraus so überaus karg ist. Ein solches Zürnen wäre dennoch übereilt. Wie, wenn aus diesen dreißig Jahren, jenen einzigen Characterzug des Zwölfjährigen ausgenommen, außerordentliche Dinge, hervortretende Zeichen eines ungemeinen, einzigartigen Innenlebens gar nicht zu verzeichnen gewesen wären? Sie waren es in der That nicht. Wie er nachmals als ein „Prophet, mächtig von That und Wort“ in seiner Vaterstadt Nazareth auftritt, wundern sich die Leute dort alle, daß ihm, dem Zimmermann, dem Sohn der Maria, auf einmal solche Macht und Weisheit gekommen (Mark. 6, 1—3); sie haben ihn ja von Kind auf gekannt, haben ihn spielen sehen auf ihrer Gasse und Jahrzehnte mit ihm am Sabbath in eben dieser Synagoge gesessen; — er hat seinen Mund nicht aufgethan sie zu lehren, er hat die Hand niemals erhoben unter ihnen ein Wunder zu thun. So still und in sich gekehrt, so demüthig und anspruchslos also ist sein dreißigjähriges Leben in Nazareth verlaufen, daß es für seine Nachbarn und Landsleute in nichts auf den künftigen Propheten deutete, daß es in ihren Augen ein ganz gewöhnliches, ganz alltägliches war. In das Geheimniß seines Herzensgrundes, in das verborgene Innenleben seines Geistes haben sie freilich nicht hineingeschaut, die blöden Augen der Leute von Nazareth; aber sofern dasselbe nicht in besonderen, handgreiflichen

Offenbarungen hervortrat, war es eben auch nicht zu beobachten, — also auch von keinem Evangelisten zu beschreiben. Wer kann die heimliche Entwickelung der Rose beschreiben von ihrem ersten Keimen an bis zu dem Tage, da sie in herzerfreuender Pracht und Schöne auf einmal erblüht ist? Nur die offene Blüthe kann ich abbilden, oder etwa noch die Knospe, wie sie die künftige Blüthe errathen läßt; und beides hat auch bei Ihm die evangelische Geschichte treulich gethan. Aber darum können wir doch in unserer Weise davon Rechenschaft geben, wie die Rose allmählich erwachsen sei. Wir können das Erdreich beschreiben, in das sie gepflanzt war, und das Sonnenlicht uns vorstellen, das sie beschien; wir können uns das Werk der pflegenden Hände vergegenwärtigen, die sie täglich begossen, und wir können endlich aus ihrer blühenden Entfaltung ahnend zurückschließen auf das innere Geheimniß ihres Werdens, das unter der Gunst solcher Umstände in freiem Trieb aus ursprünglicher gottgesetzter Anlage sich schließlich so offenbart hat. Das alles können wir bei dem verborgenen Leben des Heilandes auch. Schweigen die Evangelien, weil sie außerordentliche Einzelheiten nicht zu erzählen haben, so reden statt ihrer die Zeugen, die das Einfache und Allgemeine, das an ihm auch sein Theil hat, berichten, Natur und Volksgeschichte, und andererseits drängt uns ja das, was die Evangelien aus seinem öffentlichen Leben erzählen, auf jedem Schritt zu Rückschlüssen auf das, was von ursprünglicher göttlicher Mitgift und vorangegangener verborgenen Entwickelung dieser Selbstoffenbarung zu Grunde liegen muß. — Demgemäß wird es die bescheidene und doch dankbare Aufgabe einer Jugendgeschichte Jesu sein, die Umstände und Verhältnisse zu veranschaulichen, unter denen seine erste innere Entfaltung stattgefunden hat, und an diesen äußeren Lebensbedingungen jene innere Entfaltung selbst sammt der ihr zu Grunde liegenden göttlichen Anlage ahnen zu lassen. Viel mehr als das können wir ja überhaupt nicht beim Jugendcapitel irgendwelcher Lebensgeschichte: das Innerliche als solches, die Anlage und Entwickelung selbst können wir nirgends beschreiben, sondern überall nur das Aeußere, von dem jenes Innere geweckt wird und dann die Aeußerung des Inneren, die an dem Aeußeren geschieht. Und so wird auch hier von dem Aeußeren, ja dem Aeußerlichsten auszugehen sein, um von da zum Inneren und Innerlichsten vorzudringen.

„Jesus von Nazareth“ hat die Welt ihn genannt, ob er gleich nach der Schrift in Bethlehem geboren war: so sehr war sein Leben von der unmündigen Kindheit an bis zum öffentlichen Auftreten im Mannesalter mit dem galiläischen Landstädtchen verwoben. Unfern der großen Weltstraße, die von Damaskus zum mittelländischen Meer hin den südlichen Theil des galiläischen Landes, Niedergaliläa, durchschneidet, und doch abseits von derselben, durch Höhenzüge von ihr abgeschieden, zieht sich — eine halbe Stunde lang und zehn Minuten breit — ein stiller Thalkessel zwischen mäßigen Hügeln hin, und wo im Nordwesten der höchste dieser Hügel, ein Kreidefels, mit steilen Klippen ansteigt, liegt amphitheatralisch an ihn angeschmiegt das bescheidene Nazareth. Im Alterthum wohl volkreicher als heute und darum ohne Zweifel an den Berghängen weiter hinaufreichend (Lucas 4, 29), auch keineswegs, wie man oft meint, ein aus irgendwelchem Grunde verrufener Ort, war es doch so unberühmt, so namenlos unter den Wohnsitzen Israels, daß im Alten Testament nicht einmal sein Name genannt wird und selbst ein Galiläer damals sagen mochte: „Kann etwas Gutes aus Nazareth kommen?“ (Joh. 1, 47). In diesem abgelegenen, von der Geschichte Israels bis dahin unberührten Winkel des galiläischen Landes war Dem, von dessen Geburt wir heute die Jahrtausende der Weltgeschichte rückwärts und vorwärts zählen, die Wiege seines Lebens bestellt; hier hat das Häuschen Josephs und der Maria gestanden.

Es ist, als könnten wir noch heute eintreten in dieses Haus, so wenig haben sich muthmaßlich auf jenem Boden die einfach-ländlichen, von der Natur wie vorgeschriebenen Bedingungen des alltäglichen Lebens verändert. Denken wir uns eines der kleinen weißen aus übertünchten Lehmsteinen erbauten Vierecke, wie man sie noch heute in Syrien erblickt. Auf beiden Seiten der Hausthür ein paar kleine Luftlöcher als Fenster; auf dem einzigen Stockwerk ein plattes Dach mit niedriger thönerner Brustwehr; auf der einen Seite etwa noch eine luftige, thurmartige Kammer aufgesetzt, das als Gast- oder Betkämmerlein (Matth. 6, 6) dienende Obergemach, der „Söller“, wie es Luther verdeutscht; eine Treppe führt von Außen auf der Hinterseite des Hauses zum Dach und Söller empor (Mc. 2, 4, Luc. 17, 31). Unten aber, wenn wir unter dem Schatten des Weinstocks, der

die Hausthür überrankt (Ps. 128, 3) in's Innere eintreten, ein Flur, an den auf beiden Seiten ein paar Kammern sich anschließen; das ist wahrscheinlich alles*). Denn das Leben im Süden, zumal das einfache Leben des Volkes, bedarf des Hauses zu wenig mehr als zum Schutz vor der Sonne und zur Ruhe der Nacht; — im Uebrigen ist der blaue Himmel sein Zelt. In solch einem Häuschen und vor demselben, etwa in einem kleinen mit rauhen Steinen umfriedigten Hof, in dessen Mitte ein Feigenbaum seinen Schatten warf (1. Kön. 4, 25), ist das tägliche Leben der heiligen Familie verlaufen. In diesem Hof oder auf der Straße vorm Haus hat Joseph der Zimmermann den Tag über seine Bretter und Balken zurecht gesägt und gehauen; auf diesem Dach hat Maria am Abend ihren Mais oder Flachs zum Trocknen ausgebreitet; in diesem Flure hat der Tisch gestanden, den sie den Ihrigen mit den einfachen Gaben des Landes, mit den schönen Früchten des Südens deckte. Den Ihrigen: nach altkatholischer Tradition, die auch die Tradition der Malerei geworden ist, denken wir uns immer die heilige Familie ganz klein, lediglich aus Maria, Joseph und dem Jesuskinde bestehend, aber die Schrift weiß es anders; vier Brüder Jesu, die immer mit der Mutter zusammen auftreten, also auch gewiß ihr angehören, nennt sie mit Namen und auch von Schwestern weiß sie, die noch später in Nazareth wohnten (Mc. 3, 32; 6, 3; Joh. 7, 3; Ap.-G. 1, 14). Es war also auch hier, wie es nach biblischer, alttestamentlicher Anschauung vom göttlichen Segen des Hauses kaum anders sein durfte: „dein Weib wird sein wie ein fruchtbarer Weinstock um dein Haus herum, deine Kinder wie die Oelzweige um deinen Tisch her“ (Ps. 128, 3. 4). — Und auch die vorhergehende, rührend schöne Verheißung derselben Psalmstelle traf bei Joseph zu: „du wirst dich nähren deiner Hände Arbeit; — wohl dir, du hast es gut.“ Ein Schriftwort, das

---

*) Ich folge hier den anschaulichen Schilderungen Dixons in seinem Buche „Das heilige Land“, die nur darin nicht zutreffen, daß er nach heutigem syrischen Bauernhausmodell sich statt der Hausthür (Mc. 3, 2, Luc. 11, 5—7) einen offenen Bogen als Eingang denkt. Was man sonst von altjüdischen Häusern liest und übrig hat, vergegenwärtigt die Wohnungen reicher Städter, die einen eigenen Hof umschlossen, nicht die schon um ihres Materials willen untergegangenen Häuschen der ländlichen Bevölkerung.

zunächst unser modernes Vorurtheil berichtigt, als sei das Zimmermannshandwerk für einen Sprößling Davids ein erniedrigendes Loos gewesen. In Israel, wo man vom Handwerk so hoch dachte, daß nur der freie Mann es treiben durfte und selbst der Schriftgelehrte, der Priester ein solches lernen mußte, wo das Sprichwort galt: „wer seinen Sohn kein Handwerk lehrt, lehrt ihn das Räuberhandwerk“, in Israel dachte man anders, und zumal das Zimmermannsgewerbe, das an der Herstellung der Synagoge, des Tempels betheiligt war, galt als der ehrenvollsten eins. Nur freilich wird Joseph dasselbe in der allerwege bescheidenen Weise eines ländlichen Handwerkers ausgeübt haben. Er fertigte, wie ein aus Galiläa stammender altchristlicher Schriftsteller hernach von Jesu selbst sagt, „Joche und Pflüge“, Ackerbaugeräthschaften, wie seine Landsleute in Nazareth sie brauchten, und wenn in Nazareth keine Arbeit war, wird er mit Beil und Meißel, Winkeleisen und Zollstab gewandert sein, um hier Synagogenbänke, dort Hausgeräthe und Zeltstangen herzurichten oder drunten am See Genezareth Fischerboote auszubessern, indeß Maria daheim das Haus und den Garten besorgte. Dabei haben wir uns doch kein Bild der Dürftigkeit, der darbenden Armuth zu malen. Bei der Darstellung ihres Erstgeborenen im Tempel bringen sie das Opfer der armen Leute, zwei Turteltauben (Luc. 2, 24), sie gehören nicht zu den Reichen, die ein Lamm opferten; aber auf der anderen Seite setzt die jährliche Wallfahrt nach Jerusalem, an der auch Maria theilnehmen kann, einen gewissen Wohlstand voraus. So war es ohne Zweifel das in jenem Psalmwort gemeinte und mit Recht glücklich gepriesene Loos des „bescheidenen Theils“, welches der heiligen Familie gefallen war, jene Einfalt der Verhältnisse wie der Gewöhnung, die vom äußeren Leben nicht mehr als die gewöhnliche Nothdurft begehrt, aber diese auch unverkürzt und sorglos empfängt. Der selbstgezimmerte Tisch, der Wasserkrug, das Getreidemaaß und die Handmühle, die Lampe von rothem Thon, das Handwerkszeug des Vaters und das Geschirr und Spinnrad der Mutter wird so ziemlich die ganze Ausstattung des Wohnraums gewesen sein, aber darüber zogen die Engel Gottes aus und ein.

Ist es so in allen äußeren Dingen das Haus des gemeinen Mannes, in welches die rechtgeleitete historische Phantasie uns

einführt, so haben wir uns als die Seele dieser Häuslichkeit gleichwohl etwas Ungemeines zu denken. Hinter diesem geringen Gewande des Außenlebens barg sich zunächst das Bewußtsein eines irdischen Adels, wie er in Israel nicht höher gedacht werden konnte. Man hat zwar auch das angezweifelt, daß Joseph aus königlichem, davidischem Hause gewesen, aber ohne allen Grund; nicht nur das ganze Neue Testament bezeugt's unwidersprochen, sondern auch Kaiser Domitian hat sich auf das dunkle Gerücht hin, daß in dieser Familie königliche Ansprüche wieder aufgelebt seien, Urenkel Josephs vorführen lassen: sie bekannten sich auf Gefahr ihres Lebens zu ihrer davidischen Abkunft, und nur ihre ländliche Einfalt, ihre schwieligen Hände, mit denen sie auf kleinem Bauerngut ihr täglich Brod erarbeiteten, schaffte ihnen ungekränkte Entlassung (Eusebius, Kirchengeschichte III, 20). Hat auch der urchristliche Versuch, diese davidische Abkunft in förmlichen Stammbäumen nachzuweisen, sich beim Mangel schriftlicher Urkunden verwirren und entzweien müssen (vgl. Mth. 1, 1—17 mit Luc. 3, 23—38), in der Familie lebte offenbar die von Geschlecht zu Geschlecht vererbte, von solchen Nachweisen unabhängige Erinnerung derselben. Und diese Erinnerung an seine königliche Herkunft hatte bei Joseph nichts gemein mit den leeren Prätensionen eines modernen materiell heruntergekommenen Adels; das köstlichste Erbgut der Familie war ihm unverloren, die Hoffnung, daß aus ihr der Messias, der Erretter Israels hervorgehen werde. Wie man auch sonst über die Vorgeschichte der Geburt Jesu historisch-kritisch urtheilen möge, das liegt außerhalb dieses kritischen Disputs, daß in jenen Zeiten ein frommer Mann aus Davids Hause nicht leicht seinen Hausstand begründet haben wird ohne die Hoffnung und das Gebet, daß endlich ihm der verheißene Davidssproß geschenkt werden möchte; auch bezeugt der zwar nicht eben seltene, aber immerhin bedeutsame Name, den Joseph seinem Erstgeborenen gegeben, „Jesus“, d. i. Jehovas-Heil, Gotthilf, daß jener Hoffnungsstern ihm in der That von Anfang über dem Haupte des Kindes geleuchtet und schon darum eine höhere Weihe das bescheidene Dunkel seines Hauses durchglänzt hat. — Aber noch ein anderer Adel, noch demüthiger vor Menschen und noch höher vor Gott, hob Josephs Leben über das Durchschnittsmaß des gemeinen

Mannes in Israel empor: das war, daß er mit seinem Weibe zu denen gehörte, welche die Welt die Armseligen, Jesus später die Selig-Armen nannte, zu den „Stillen im Lande", in deren zurückgezogene Kreise die bessere Seele des Volkes sich damals geflüchtet hatte. Während die endlich durchgedrungene Religion des Gesetzes die große Masse doch viel mehr äußerlich gestempelt als innerlich geheiligt hatte, in der tonangebenden Richtung der Eifer um den väterlichen Glauben und die messianische Hoffnung meist nur das gleißende Gewand unlauterer Leidenschaften, des Fanatismus und der Bigotterie war, lebte in den verborgenen Niederungen des Volkslebens, in kleinen Kreisen, die einander kannten und suchten, die Frömmigkeit der Psalmen und Propheten fort und hütete die Flamme der messianischen Hoffnung noch als wahrhaft heilige Flamme. Das sind die „auf den Trost Israels Harrenden" (Luc. 2, 25. 38), die in den umleuchteten Gestalten der Kindheitsgeschichte, in den Hirten von Bethlehem, in Symeon und Hannah vor uns auftreten; die „geistlich Armen, Leidtragenden, Sanftmüthigen oder Geduldigen", welche hernach die Seligpreisung der Bergpredigt unter die Fahne des erschienenen Himmelreiches zusammenruft. Daß auch Joseph und Maria ihnen angehört, dafür haben wir — mehr noch als in den schwankenden Andeutungen der Kindheitsgeschichte — in einem wenig beachteten, oft verkannten, aber wahrhaft köstlichen Schriftstück des Neuen Testamentes den anschaulichen Beweis, im Brief des Jacobus. In diesem Briefe, den eine vorurtheilsfreie Kritik als das Schriftwerk eines leiblichen Bruders Jesu anerkennen muß, spiegelt sich eine Geistesart des Verfassers, die zu typisch ist, um rein individuell zu sein, und die auch in ihrer christlichen Verklärung ihre jüdische Vorstufe noch deutlich erkennen läßt, — das Geistesbild eines gottseligen Armen (Jac. 2, 5), eines Armen von königlichem Geiste, dem der Welt Ungunst nichts ist gegen Gottes Gunst, der vom Reden wenig, vom Schweigen viel, vom stillen Thun des göttlichen Willens das Meiste hält, der — ein Feind alles „Zorns", aller leidenschaftlichen Erregung — in dem Worte, das zugleich Sanftmuth und Geduld bedeutet, in der Herzensstille vor Gott, in der Gelassenheit offenbar sein und Seinesgleichen tiefstes Losungswort ausspricht (Vgl. Jac. 1, 19—21. 25—27; Matth. 11, 29). Wie könnte man in diesem

Geistesbild des Jacobus das Spiegelbild seiner Eltern, insonderheit des Joseph, seines Vaters, verkennen? So ernst und still, leidenschaftslos und in Gott gefaßt, von wenig Worten, desto treuer im guten Werk wird der Zimmermann von Nazareth seinen schlichten Weg gewandelt sein; — die Mutter weicher, lebhafter, erregbarer, — sie ist's, die beim Wiederfinden des Zwölfjährigen im Tempel vor Joseph das Wort ergreift (Luc. 2, 48), die den neugesalbten Messias in Kana sofort mit der Zumuthung eines Eliaswunders bestürmt (Joh. 2, 3), und durch deren Seele dann das Schwert des inneren Zwiespalts in Israel über ihn am schärfsten hindurchgeht (Luc. 2, 35); — lebhafter, erregbarer, aber gewiß doch im selben Geiste der gläubigen Hoffnung, des täglichen „Bete und arbeite." Und so war in dem Geiste des Hauses, das beide mit einander begründet, dem edelsten, reinsten, stillsten, der in Israel wehte, Dem die rechte Lebensluft bereitet, in dem der innigste Trieb alttestamentlicher Frömmigkeit sich selbst übertreffen —, in dessen persönlichstem Innenleben der Quell der wahren und vollkommenen Religion, der Anbetung im Geist und in der Wahrheit von Israel aus in alle Welt sich ergießen sollte. —

Der erste und engste Gesichtskreis des Kindes ist das Elternhaus, der nächstweitere ist die Natur um dasselbe her, das Thal der Heimath. In freundlichster, lieblichster Gestalt hat Mutter Natur das Kind des ewigen Vaters am Busen gehegt. Das Thal von Nazareth ist ein liebliches Idyll noch heut im verödeten Land, wie viel mehr damals in dessen blühenden Zeiten. Den schönen Kranz der Hügel hinan bis zum höchsten Rande zog sich Weinberg um Weinberg mit schweren dunkelfarbigen Trauben, schlanke dunkle malerische Cypressen dazwischen; im Thalgrund wogten reiche Weizenfelder oder Wiesen voll Lilien und Anemonen; der Feigenbaum, die Citrone, die rothblühende duftige Granate schmückten die ländlichen Gärten um die offene Stadt. Eine starke süße Wasserquelle entsprang sprudelnd dem Fuß des Hügels, an den der Ort sich schmiegte; zu dem laufenden Brunnen, in den sie gefaßt war, ging am Abend, wenn des Tages Glut sich gelegt, Maria mit ihrem Wasserkrug und trug den gefüllten auf dem Haupte leicht und behende nach Haus, wie noch heute die anmuthvollen Mädchen und Frauen von

Nazareth; an ihrer Hand den kleinen Liebling, den Erstgeborenen, wie noch heute die hüpfenden Kinder an ihrer Mutter oder Schwester Hand. Als er erst größer und selbständiger ward, wird schon der gemeinsame Zug ungemeiner Seelen, der frühe Zug zur Einsamkeit ihn weiter hinausgeführt, ihn gelockt haben den Gipfel des Heimathberges zu ersteigen und von hier auszuschauen in die Fernen des heiligen Landes. Eine neue Welt taucht da droben auf; nordwärts die höheren wildbewachsenen Berge von Obergaliläa, Gipfel um Gipfel, und sie alle überragend der Libanon mit seinem schneebedeckten Haupt; westwärts die Bucht von Kaifa, die tiefblauen Fluten des mittelländischen Meeres und der jäh in dasselbe abfallende Karmel; und wenn der Wandrer nun sein Angesicht zurückwandte zu dem lieblichen Thal von Nazareth, so erhob zur Linken der rundgewölbte, waldumkränzte Tabor sein Haupt, während vor Augen das Gebirg Gilboa und die Höhenzüge Samariens die Ebene Jesreel begrenzten, den Schauplatz aller großen Schlacht-Entscheidungen der Geschichte Israels, aber auch des ländlichen Idylls im Hohenliede, wo die Sulamitin „in den Nußgarten hinabging, zu schauen die Sträuchlein am Bach, zu schauen, ob der Weinstock blühe, ob die Granatäpfel grünen“ (Hoheslied 6, 10). „Während die Hügel Juda's rauh und kahl und die Wiesen von Saron verbrannt und dürre sind, — sagt ein neuerer Besucher des heiligen Landes — lachen die Wadies (Thäler) von Galiläa fast überall von Kräutern und Blumen. Ein Eichenwald bedeckt die Wände des Karmel, Cederngruppen nisten in den Spalten des Hermon, Myrthen vergrößern sich zu Bäumen und Myriaden von Orangeblüthen erfüllen die Lüfte mit ihrem Duft. Nicht sonniger ist das Nilthal, die Vegas Granadas nicht malerischer, denn hier kommen die grimmige Sonne und der erquickende Regen zusammen, und Wasser fließt durch Galiläa, nicht in Cisternen und Teichen, sondern königlich ausgegossen in Strömen dem Meere zu. Jede Krümmung des Wegs, jeder Wechsel des Schauplatzes erinnert an irgend eine Lieblingsstelle in Deutschland, Spanien, Italien.“*) Werden wir meinen, daß dieser Gottesgarten des Heimathlandes, über den damals noch ganz anders als heute die Majestät und Lieblichkeit des Schöpfers

*) Dixon, das h. Land S. 120.

ausgegossen war, nichts bedeutet hätte für die Gemüthsentfaltung Dessen, der in seinem Herzen freilich in noch ganz anderer Weise, als die Natur es vermag, die Freundlichkeit der ewigen Liebe abspiegeln sollte? Gewiß ist es Thorheit, das wundersamste Geistesleben, welches je ein menschliches Herz erfüllt hat, erklären zu wollen aus dem Reflex der heimathlichen Natur; aber wo ein keimendes Geistesleben in der mütterlich umfangenden Natur sein eigen Spiegelbild erkennt, da wird es auch an ihrem Busen Kräfte der Entfaltung saugen und seine Lebensäußerungen werden ihre Züge tragen. Wie uns der Täufer Johannes, der schwermüthige Einsiedler, an sein öderes, eintöniges Judäa, ja mit seinem Trauern und Fasten an die Wüste Juda als die Heimath seiner Jugend erinnert, so bekennt sich Jesus mit dem hellen Sonnenschein seines Gemüthes, mit seinem bei allem heiligen Ernste freien und fröhlichen Wesen als das echte Pflegekind des schönen Galiläa mit seinen wogenden Aehrenfeldern, seinen prangenden Obstgärten, seinen waldigen Bergen und zwischen Blumen hinrauschenden Wassern. Im bezeichnenden Unterschied von dem trüben Ernst seines Vorgängers, der „nicht aß noch trank" (Matth. 11, 18) und im härenen Kleide jeden Schmuck des Daseins von sich ferne hielt, hat Er die duftige Narde im Haar und das Gewächs des Weinstocks, das „des Menschen Herz erfreut", nicht verschmäht. Den Vögeln unter dem Himmel hat er sinnend zugesehen, wie sie nicht säeten, nicht erndteten noch in Scheunen sammelten und doch der himmlische Vater sie nährte, und die Lilien auf dem Feld, die sein Heimaththal ihm zu Tausenden vorhielt, sind ihm schöner gewesen als Salomo in aller seiner Herrlichkeit (Matth. 6, 26 ff.). Sich selbst hat er dem edlen Gewächs der heimathlichen Berge, dem Weinstock verglichen, die Seinen den fruchtbringenden Reben und seinen Vater dem Weingärtner, der sie reinigt, und so geht ein feiner, zarter Naturschönheitssinn durch alle seine Gleichnisse hindurch. Ja die Naturgewalten Galiläas sind ihm Sinnbilder des Höchsten gewesen, das er zu verkündigen hatte, — die segenspendende Sonne und der fruchtbare Regen, der mit ihr Hand in Hand geht, characteristische Offenbarungen des Ewig-Guten, „der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte" (Matth. 5, 45).

Solche Züge erinnern uns, daß überhaupt die umgebende Welt dem Jesusknaben zu einem großen Buche der Weisheit geworden ist, aus dem er freilich nur darum so viel herauszulesen vermochte, weil er so viel in dasselbe hineinzulesen hatte. Wie er erst der unmündigen Kindheit entwuchs, rollte dies Buch natürlich immer weiter vor ihm sich auf. Wie schon erwähnt, zog Joseph ohne Zweifel nach der Weise seines ländlichen Gewerbes von Zeit zu Zeit arbeitsuchend durch's Land; da wird er denn den acht- oder zehnjährigen Knaben an die Hand genommen haben, und so ward derselbe, der wie Lucas sagt ein überall gern gesehener Liebling der Menschen war (Luc. 2, 52), mit Land und Leuten weiterhin bekannt. Es war nicht größer als etwa das Herzogthum Holstein oder der Kanton Bern, dies nordpalästinische Galiläa, aber bei seinem südlichen Vegetationsreichthum viel dichter bevölkert als unsere Lande; kein galiläisches Dorf, sagt der eingeborene Geschichtschreiber des jüdischen Kriegs, Josephus, das nicht mindestens fünfzehntausend Seelen gehabt hätte. Seit Jahrhunderten saßen hier Juden und Heiden vermischt und dennoch geschieden neben einander, griechisch-redende Bürgerschaften in schönen festen Städten, die jüdische Bevölkerung dagegen ackerbautreibend in offenen Marktflecken, ein kräftiges, rühriges, kriegs- und freiheitslustiges Volk, auf dessen ländlich derbe und freie Art die hoffährtigen Judäer und Jerusalemiten vornehm herabsahen (Joh. 7, 52), das aber an unverbrauchter Kraft und frischer Empfänglichkeit, wie hernach die Apostel Jesu bewiesen, ihnen weit überlegen war. Die zwiefache, bei aller religiösen und nationalen Scheidung auf wechselseitigen Verkehr angewiesene Einwohnerschaft machte neben der neuhebräischen, aramäischen Sprache die den ganzen Orient beherrschende griechische gangbar; mit Unrecht hat man bezweifelt, daß Jesus sie gekannt und beherrscht, — die sämmtlichen Schriftsteller des Neuen Testaments, darunter so manche Palästinenser, die mit Jesu aus gleichen Verhältnissen stammten, auch zwei leibliche Brüder von ihm, Jacobus und Judas, haben sie frei zu brauchen gewußt. Auch von heidnischem Leben und Wesen hat er Eindrücke empfangen: er kennt die armen Leute, die mit ihren langen plappernden Gebeten ihre Götter ermüden wollen (Matth. 6, 7), die keine höheren Sorgen kennen als „was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden

wir uns kleiden" (Matth. 6, 31). Doch wird Joseph mit ihm nicht in die Heidenstädte gegangen sein, wo ein jüdischer Mann nicht Arbeit suchen mochte, auch dem griechischen Geschmack mit seiner simpeln Arbeit nicht genügt haben würde; sondern inmitten seines eigenen galiläischen Volkes, das doch die große Mehrheit der Bevölkerung bildete, hat er mit ihm gelebt und gewebt. Da ist es denn merkwürdig, wie mit der innerlichen, den unsichtbaren ewigen Dingen zugewandten Geistesart, die Jesum von Kind auf gekennzeichnet haben muß, der offenste Sinn für die sichtbare Welt, die umfassendste Beobachtungsgabe sich in vollendetem, harmonischem Gleichgewichte erweist. Offenbar in diesen seinen kindlichen Wandertagen hat er die Anschauungsbilder seiner nachmaligen Gleichnisse gesammelt, und welch eine Fülle der Beobachtung, welch mannigfaltiges, allseitiges Bild des galiläischen Lebens thut in ihnen sich auf! Da geht der Säemann durch die Furchen, seinen Weizen zu säen; frisch ist der Acker gepflügt, auch der am Saume herlaufende Pfad ist Saatfeld geworden, aber nun laufen die Leute wieder darüber und zertreten den Samen (Luc. 8, 5). Dort hat sogar die Spatencultur die Pflugschar verdrängt; ein armer Tagelöhner ist daran, das fruchtbare Erdreich umzugraben: wer weiß, er stößt vielleicht auf einen in wilden Kriegszeiten vergrabenen Schatz (Matth. 13, 44). Ein Weinberg liegt am Wege, den der reiche Besitzer rasch zurechtgemacht haben möchte; er hat alle Arbeiter hergeschickt, die er auftreiben konnte (Matth. 20, 1—7); dazwischen steht er selbst und beräth mit dem Gärtner, ob er den Feigenbaum, der nun drei Jahre lang nichts getragen, umhauen soll (Luc. 13, 6—9). Am Eingang des Dorfs sitzt der reiche Bauer vor seinem stattlichen Haus und Hof, sieht behaglich über seine üppigen Saatfelder weg und überlegt, wie groß er die neuen Scheunen bauen müsse statt der unzureichenden alten, um alle seine Früchte aufzuspeichern (Luc. 12, 16 ff.). In einem andern Gehöft gehts am späten Abend noch laut und lärmend her: der Hausherr ist ausgebeten zu einer Hochzeit, und derweilen spielt der Oberknecht den Herrn, thut sich gütlich aus Keller und Speisekammer, schilt und schlägt das Gesinde (Luc. 12, 45). Und wieder aus einem andern tönen liebliche Klänge in die stille Nacht hinaus, Festgesänge und Reigen; der Saal ist erleuchtet, das gemästete Kalb ist geschlachtet,

denn ein weit verzogener todtgeglaubter Sohn ist dem Hausvater heimgekehrt aus der Fremde (Luc. 15, 25 ff.). — Das sind Bilder aus dem niedergaliläischen Ackerbauleben: droben in Obergaliläa, an den wilden Abhängen der höheren Berge hat er auch dem Hirtenleben zugeschaut, hat gesehen, wie ein guter Hirt seine hundert Schafe auf den Bergen zusammenhielt und wenn er deren eines verloren, ihm suchend nachging bis in die äußerste Einöde und das gefundene liebreich auf seiner Achsel zurücktrug (Luc. 15, 4—6), oder wie er dem Räuber, dem Wolf kühn entgegenging, sein Leben für seine Heerde zu wagen (Joh. 10, 12—13). Wiederum andere Eindrücke bringt die große Handelsstraße nach Damaskus, der schöne blaue gebirgumrändete See Genezareth und die verkehrsreichen Städte daran. Mit seinem reichbeladenen Lastthier zieht dort der Kaufmann, der rührige, rastlose Mensch, in's ferne Land; er geht auf gute Perlen aus, — all sein mitgenommenes Gut wird er hingeben, wenn er eine köstliche findet (Matth. 13, 45—46). Und hier am Rande des Sees sitzen die Fischer; sie haben ihre Boote auf's Land gezogen und lesen nun ihr großes Fangnetz aus; die guten Fische sammeln sie in ihre Gefäße, die faulen werfen sie weg (Matth. 13, 47—48). Wir treten ein in die Stadt, wir kommen auf den Markt, — da stehen die Tagelöhner in der Frühe, vielleicht noch Mittags, noch um die neunte Stunde, und warten, daß ein reicher Mann komme und sie miethe (Matth. 20, 6. 7.); da spielen die Kinder und streiten sich unter einander, — jetzt wollen sie flöten, etwas Lustiges, eine Hochzeit spielen, jetzt wollen sie wehklagen, einen Trauerzug machen (Matth. 11, 16 ff.). Und am Abend, wenn des Tages Last und Hitze getragen ist, die Arbeiter vom Felde heimkommen, stehen die Frauen plaudernd an ihren Thüren; eine Nachbarin erzählt der anderen fröhlich, wie sie den einen ihrer zehn ersparten Denare, den sie verloren und um den sie das ganze Haus umgekehrt, glücklich wiedergefunden (Luc. 15, 8—9). Dort aber strahlt ein festlich erleuchtetes Haus: die Thür thut sich auf und geschmückte Jungfrauen ziehen daraus hervor mit brennenden Lampen; sie wollen einen Bräutigam empfangen, der die Braut, ihre Freundin, heimholen kommt (Matth. 25, 1 ff.). — Sie wollen nicht enden, die frischen, einfach-schönen, scharfgezeichneten Lebensbilder, die er nachmals als ein guter Haus-

halter, wie er selbst sagt (Matth. 13, 52), aus seinem alten Vorrath, aus seinen Jugendeindrücken hervorholt, um das Neue, die Himmelreichslehre, damit zu verbinden, daran anschaulich zu machen. Sie bezeugen es uns: nichts Menschliches ist ihm fremd geblieben; er hat ein offenes Auge, ein weites Herz gehabt für das Kleinste wie für das Größte, von dem Senfkörnchen im Garten und der Arbeit der brodsäuernden Hausfrau an bis zu der Angst der armen Wittwe, die verzweiflungsvoll zum ungerechten Richter eilt (Luc. 18, 1 ff.), bis zu der Treue eines Vaterherzens, das nicht anders kann als vor Erbarmen schmelzen beim Anblick des verlorenen Sohnes (Luc. 15, 20). Und doch hat ihn das alles nicht als Irdisches, natürlich Menschliches hingenommen; erst als Sinnbild eines Höheren, Himmlischen hat es ihm seinen tiefsten Sinn, seinen höchsten Werth gehabt. Was unser großer Dichter Letztes, Höchstes ausspricht, um den Standpunkt der von der himmlischen Vollendung aus auf die irdischen Dinge rückschauenden Seele zu bezeichnen, — bei ihm ist's schon auf Erden wahr geworden: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß"; so allgewaltig, allbeherrschend ist in seinem Geistesleben das Ewig-Göttliche, daß alles irdische Wahrnehmen sich ihm umsetzt in die sinnbildliche Anschauung und Veranschaulichung übersinnlicher, ewiger Wahrheit.

Freilich auch dies Leben und Weben in göttlichen Dingen, obwohl von Anbeginn keim- und triebartig in ihm vorhanden, hat als bewußtes Geistesleben zu seiner Zeit in ihm geweckt werden müssen, und das führt uns zunächst auf die Frage seiner religiösen Unterweisung, seines Unterrichts überhaupt. Daß im tiefsten Sinne sein himmlischer Vater allein und unmittelbar ihn gelehrt hat, das hat ihn als Zwölfjährigen nicht abgehalten, sich in Jerusalem fragend in die Mitte der Lehrer zu setzen, hat also das irdische Lernbedürfniß bei ihm nicht ausgeschlossen. Eine Jugendschule nun wie bei uns gab es damals in Israel nicht; nur etwa der Synagogendiener wird die Knaben, die es suchten, im Kennen und Nachahmen hebräischer und griechischer Schriftzeichen unterwiesen haben, wie das auch mit Jacobus und Judas, den Brüdern Jesu, von denen wir im Neuen Testament Briefe besitzen, geschehen sein muß. Gleichwohl fehlte es in einem Volke, dessen ganze Bildung auf geoffenbarter, lehrhafter

Religion beruhte, auf heiligen Schriften, welche durch die Synagoge möglichst zum geistigen Eigenthum aller gemacht wurden, mit nichten an einem weitergreifenden Elemente des Jugendunterrichts; nur daß derselbe wesentlich häuslicher Natur, Sache des Vaters war. Allerdings war Joseph, abgesehen von seinem Handwerk, das er seinen Erstgebornen nach der Sitte seines Volkes selbstverständlich lehrte, gewiß nicht im Stande, demselben anderes als Religiöses, und dies in volksthümlicher Einfalt mitzutheilen. Aber das war eben das Rechte für Den, den alle Wissenschaft seiner Zeit für seinen Beruf nicht zu bilden, sondern nur zu verbilden vermocht hätte, wenn er überhaupt zu verbilden gewesen wäre. Er, welcher der Welt die von Innen quellende, von Oben stammende ewige Wahrheit verkünden sollte, — nicht den Weisen und Klugen in ihrer besonderen Sprache, sondern allem Volke in ihrer gemeinsamen, in jener göttlichen Einfalt und Unmittelbarkeit, welche auch der Unmündige verstehen kann, während sie andrerseits über alles wissenschaftliche Denken hinausgeht, — Er konnte eine andere als die rein religiöse und volksthümliche Unterweisung nicht einmal brauchen. Andererseits haben wir uns die religiöse Bildung der Eltern bei aller volksthümlichen Einfalt als eine vergleichungsweise hohe und innerlich lebendige zu denken, weit verschieden von dem Durchschnittsmaaß in Israel, das über todtes Lippenwerk und äußere Angewöhnung nicht viel hinausging: jene israelitischen „Stillen im Lande“ werden hierin nicht zurückgestanden haben gegen ihre christlichen Nachbilder im vorigen Jahrhundert, unter denen der Bandweber Tersteegen, ein Handwerker wie Joseph, geistliche Lieder dichtete, die wir heute in unseren Kirchen singen, und gegen eine Schrift des großen Freigeistes auf dem preußischen Throne eine Gegenschrift verfaßte, die demselben den Ausruf abgewann: „Können die Stillen im Lande das?“ Gewiß hat auch Maria, welcher die Kindheitsgeschichte bei Lucas wenn auch in unverkennbar poetischer Darstellung psalmodische Herzensergießungen in den Mund legt, die Aufgabe der Mutter bei der religiösen Erziehung des Kindes trefflich zu erfüllen gewußt: sie zuerst wird ihm die Hände zum Gebet erhoben, sie ihm die ersten heiligen Sprüche und Psalmen, die sie selber betete, eingeprägt haben, wie das große „Schemah Israel“, „Höre Israel, der Herr dein Gott ist ein

einiger Gott, und du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und aus allen deinen Kräften." Dann wird der Vater ihm die zehn Gebote eingeprägt, die Feste Israels ihm ausgelegt und mit der heiligen Geschichte ihn vertraut gemacht haben. Wenn sie am frühen Morgen mit einander durch die Berge wanderten, am stillen Abend heimkehrend die Sonne niedertauchen sahen in's große westliche Meer, und die andächtige Feier der Natur oder eine sinnige Frage des Knaben dem schweigsamen Manne die Lippen erschloß, wie wird er ihm erzählt haben vom Hain zu Mamre, da Abraham an seines Zeltes Thür saß und und der Herr mit seinen Engeln ihn besuchte, oder von dem schweren Gang nach Moriah, da er den Isaak opfern sollte, den geliebten einzigen Sohn; von dem brennenden Dornbusch in der Wüste, da Jehovah seinem Knechte Moses sich offenbarte im Elemente des unnahbaren alles Unreine verzehrenden Feuers, und vom Durchzug durch's rothe Meer, da die Wogen standen wie Mauern, da der Gott der Väter dem ganzen Volke seine Bundestreue unvergeßlich erwies. Und weiter wird er ihm erzählt haben von seinem Ahnherrn David, wie er die Schafe seines Vaters in der Steppe hütete, und Samuel kam, ihn zum künftigen König zu salben; wie er den Riesen, den Hohnsprecher Israels und seines Gottes, schlug, und wie der Herr ihn errettete aus aller Verfolgung Sauls, seines Feindes; dann von Elias, dem gewaltigen Gottesmann, wie er da drüben auf den Höhen des Karmel ganz Israel versammelt zum großen Gottesurtheil zwischen ihm und den Priestern des Baal, wie er dritthalb Jahre lang den Himmel verschlossen, daß nicht Thau noch Regen fiel, und dann rettungverheißend auf die Wolke hingewiesen, die da drüben aus dem großen Meere aufstieg wie eines Mannes Hand und dann plötzlich den ganzen Himmel mit fruchtbarem Regen bedeckte. O wie ganz anders als heute in unseren Schulen redeten sich diese heiligen Geschichten dort angesichts des Landes, in dem jeder Bach, jeder Berg lebendig von ihnen zeugte, von den Lippen eines Mannes, dessen Ahnen selber als Könige in ihnen mitgewirkt und -gewoben, und zumal in ein kindliches Herz hinein, das von jedem Gottesworte wie von einem Klang der Erinnerung an seine wahre, überirdische Heimath berührt ward! Aber auch von Israels Verschuldung und Verhängniß wird Joseph

ihm erzählt haben, wie die Chaldäer den Tempel Gottes mit Feuer verbrannten und das Volk wegführten an die Wasser zu Babel; wie kümmerlich das Haus Gottes wieder erstand und wie viele von Israel zerstreut blieben in der Heiden Länder; wie König Antiochus dem Volke den väterlichen Gottesdienst mit Gewalt nahm und den Greuel der Verwüstung, den Götzendienst aufrichtete an heiliger Stätte; wie auch das Heldengeschlecht der Maccabäer bald ausgeartet sei und darum Gott die eiserne Ruthe in der Römer Hand, den edomitischen Tyrannen Herodes, in's Land geschickt. Aber doch sei seine Gnade und Barmherzigkeit mit Israel nicht am Ende; noch sei ein Tag des Herrn zukünftig und dämmere auf am Horizont, um den alle Frommen hoffend beteten, der Tag des Messias. — Und dann brach Joseph ab, denn er wollte Jehovah selber reden lassen zu seiner Zeit von dem, was er von seinem Erstgeborenen hoffte, und nicht ein heiliges Geheimniß mit vorwitzigen Worten verletzen; und schweigend, sinnend, hochklopfenden Herzens gingen die Beiden mit einander ihres Wegs.

Ueber alledem kam die Zeit heran, welche für den israelitischen Knaben in ähnlicher Weise Epoche machte wie für unsere Jugend die Confirmation, — das zwölfte Jahr, das unter dem südlichen Himmel, unter dem auch die menschliche Natur sich rascher entwickelt, in der That unserem Confirmationsalter entspricht. Mit vollendetem zwölften Jahre ward der hebräische Knabe „ein Sohn des Gesetzes“, d. h. während man seine kindliche Jugend bis dahin nicht an die mannigfaltigen religiösen Ordnungen und Satzungen band, die der Israelit zu beobachten hatte, trat er nun als zurechnungsfähiges, vollverpflichtetes Glied in die Gemeinde der Erwachsenen ein. Wir verstehen hienach, daß die Passahwallfahrt nach Jerusalem, von welcher Lucas (2, 41 — 52) aus Jesu zwölftem Lebensjahre erzählt, ohne Zweifel die erste war, an der er überhaupt theilnahm. Eine uralte wohlgedachte Ordnung wollte, daß ganz Israel dreimal im Jahre sich vor der Stiftshütte vereinige und so im Angesichte des Heiligthums das Gefühl seiner Zugehörigkeit zu Jehovah und seiner Zusammengehörigkeit in ihm erneuere; war dies Gebot wohl auch nie in aller Strenge ausgeführt worden, war zumal in jenen späteren Zeiten, in denen ein so großer Theil des Volkes außerhalb des

Landes zerstreut wohnte, ein jährlich dreimaliges Wallfahrten nach Jerusalem für viele unmöglich, so zogen doch Hunderttausende aus der Nähe und Ferne alljährlich zu einem und dem andern der großen Feste — zumal zum Passah oder Osterfeste — hinauf. Auch Joseph und Maria gingen als fromme Leute alljährlich auf dies Fest der Erlösung aus Aegypten, da man das Passahlamm schlachtete und die ungesäuerten Brode aß, und nun dehnte sich ihnen die religiöse Pflicht dieser Wallfahrt selbstverständlich auf ihren Erstgeborenen mit aus. Welch ein Erlebniß für ein an seinem Volke und dessen Heiligthümern lebendig theilnehmendes junges Herz, zum ersten Male in die große nationale Gemeinschaft hineinzutauchen und die Grenzen der Provinz überschreitend das ganze gelobte Land, die heilige Stadt, den Tempel Gottes und seine schönen Gottesdienste zu sehen! Die Reise selbst schon war eine helle Lust. Die Frauen, die Greise wurden auf Eselinnen gesetzt, die Männer und Jünglinge wanderten rüstig daneben; Verwandte und Freunde erwarteten und fanden einander; in großen Zügen, Karawanen ging es die gewohnte Wallfahrtsstraße entlang. Nicht von Galiläa einfach südwärts den nächsten Weg; denn zwischen Galiläa und Judäa wohnten die Samariter, jenes Mischvolk aus den Ueberresten von Ephraim und den Colonisten der Assyrer, das trotz seines Jehovahglaubens mit den Juden in bitterer Feindschaft lebte und den jüdischen Festpilgern seine Straßen, seine Brunnen nicht leicht gewährte, ja von dem der strenge Jude seinerseits keinen Trunk Wasser nahm (Joh. 4, 9): man bog vielmehr ostwärts, überschritt den Jordan und durchzog Gilead, den ostjordanischen Landestheil, um erst bei Jericho wieder auf's westliche, nunmehr judäische Ufer überzugehen. Wohl eine Woche hindurch währte die Fahrt; an einem gastfreien Ort, oder auch nur an einem Brunnen, da Mensch und Thier sich laben konnten, wurde Nachtquartier gemacht, Zelte aufgeschlagen, Feuer angezündet und die schlichte Mahlzeit bereitet. Beim zweiten Uebergang über den Jordan gedachte man, wie einst Israel hier seinen Einzug in's gelobte Land genommen; Psalmen singend, jene „Wallfahrtslieder“, die Luther in seiner Uebersetzung als „Lieder im höheren Chor“ bezeichnet hat (Ps. 120—134) durchzog man die schöne palmenreiche Ebene von Jericho. Dann that jenes öde zerklüftete unheimliche Gebirg

sich auf, in welchem die Geschichte von dem unter die Räuber gefallenen Manne, das Gleichniß vom barmherzigen Samariter spielt (Luc. 10, 30—37); — nur ihre große dichtgedrängte Schaar sicherte die Pilger vor ähnlichen Ueberfällen. Endlich kam man aus den bangen Schluchten wieder heraus in freiere, naturgeschmückte Landschaft, — man war am Oelberg, dem letzten drittehalbtausend Fuß hohen Berge, der noch von Jerusalem trennte, man kam nach Betphage und Bethanien, die letzten Dörfer vor seinen Thoren. Man überschritt den Kamm des Berges oder das Joch, das zwischen ihm und dem „Berg des Aergernisses“ lag: da auf einmal tauchte sie vor den entzückten Augen auf in ihrer Pracht und Herrlichkeit, des großen Königes Stadt (Matth. 5, 35), auf ihren vier Hügeln, mit ihren stolzen Mauern, Thürmen und Palästen, und vor allem unmittelbar gegenüber, jenseits des Baches Kidron, dessen tiefe Thalschlucht allein den Oelberg vom Moriah, dem Tempelberg, scheidet, auf schroffer Klippe der Tempel, damals eben von Herodes dem Großen aus weißem Marmor prächtiger denn je neu aufgebaut, mit seinen gewaltigen Fundamenten, mit seinen Mauern, Hallen, Vorhöfen sich aufthürmend wie ein schneebedeckter Berg, und die Krone seiner Terrassen, das eigentliche Gotteshaus, Heiligthum und Allerheiligstes, herüberschauend mit seiner ostwärts gewandten Front, von Golde funkelnd. Es war die Stelle, wo Jesus nachmals, bei seinem letzten Einzug in Jerusalem, inmitten des Jubels seiner Begleiter in Thränen ausbrach, weil er im Geiste die Stadt bereits vom Römerwall umringt, von Leichen angefüllt, in Flammen versinken sah: heut jubelte er selbst mit im hundertstimmigen Chor, denn welch anderes Gefühl konnte den Israeliten, der diese Stätte zum ersten Mal betrat, erfüllen, als welches jene Wallfahrtslieder aussprechen: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von denen mir Hülfe kommt. Um Jerusalem her sind Berge, und der Herr ist um sein Volk her von nun an bis in Ewigkeit“ (Ps. 121, 1, 125, 2).

Wer malt die Eindrücke, die für ein hochgesinntes, weit aufgethanes junge Herz solch eine erste Festfeier in der heiligen Stadt bot! Die Versammlung der Hunderttausende von allen Enden der Erde, die — zum größeren Theil in Häusern keine Herberge findend — den Abhang des Oelberges mit einem weiten, bunt wimmelnden Zelt=

oder Laubhüttenlager bedeckten: sie alle Abrahamssöhne, die Seufzer und die Hoffnungen des Erdkreises mit einander austauschend. Dann der heilige Passahabend, an dem diese ungeheure Volksgemeinde in kleine traute Familienkreise sich gliederte und mit feierlichem Ernst der Hausvater den Seinen die Geschichte der Erlösung aus Aegypten erzählte, deren Denkmal dies Osterlamm war, mit Sprüchen der Lobpreisung und Danksagung den Seinen das Brod brach und den Becher reichte, der brüderlich im Kreise herumging. Endlich das Heiligthum mit seinen Prachtbauten und Zierrathen, mit seinem Brandopferaltar, auf dem in diesen Tagen die täglichen Opfer im Namen des ganzen Volkes sich drängten, mit seiner Einweihung der Erndte am zweiten Festtag, die durch die Darbringung einer reifen Erstlingsgarbe geschah, mit seinen Gebetsstunden, da Tausende im Vorhof die Gebete sprachen, die im Heiligthum drinnen der Priester im Weihrauchdufte gen Himmel steigen ließ, und des heiligen Mannes harrten, der dann herauskam, um den Segen über sie zu sprechen, mit welchem Gott sein Volk zu segnen befohlen. Dennoch ist der stärkste Magnet Jerusalems für den zwölfjährigen Jesus ein andrer gewesen. Als er am siebenten, letzten Tage des Festes mit seinen Eltern noch einmal den Tempel durchwandelt, stößt er in einer Halle desselben auf einen kleinen eigenthümlichen Kreis. Ehrwürdige Greise, Schriftgelehrte sitzen auf Stühlen, ein Haufe andächtiger Schüler umsteht sie oder sitzt auf dem Estrich zu ihren Füßen, und wie in den Markthallen von Athen die Philosophenschulen ihre Weltweisheitsfragen mit einander durchdisputirten (Ap.-Gesch. 17, 17—18), so verhandeln diese hier, Lehrer zu Lehrer und Meister zu Schüler, mit einander die höchste Weisheit *ihres* Volkes, Fragen der heiligen Schrift. Da muß er stehen bleiben, zuhören; — die Eltern sind weitergegangen, meinen, er sei voraus mit guten Freunden, mit denen sie im Volksgedräng auseinandergekommen; sie kehren zum Lager zurück und packen zusammen; die Freunde, bei denen sie ihn wähnen, sind schon aufgebrochen und sie eilen, dieselben einzuholen: er indeß vergißt im Zuhören Zeit und Welt, bis endlich am Abend das merkwürdige Lehrgespräch sich auflöst. Da eilt er nach der Lagerstätte; alles ist leer: die Eltern sind abgereist; — er sorgt sich nicht, er ist andrer Gedanken voll; sie werden schon kommen und ihn

holen. Am andern Morgen früh ist er wieder im Tempel, hängt wieder mit gespanntem Blick, mit leuchtenden Augen am Munde der Lehrer, welche eine schlummernde Frage seines Geistes um die andere aufwecken, ohne sie doch ganz zu lösen. Da begegnet ihm eines der Meister Blick; er richtet eine Frage an den schönen sinnenden Knaben und die Antwort überrascht ihn; er winkt ihn zu sich, fragt ihn aus und am Abend nimmt er ihn mit und behält ihn zu Gaste. Und am dritten Tage, da die Eltern in ihrer Herzensangst nach Jerusalem umgekehrt und rathlos in den Tempel gegangen sind, trifft ihr Auge plötzlich ein wundersames Schauspiel: ihr Sohn sitzt mitten unter den Schriftgelehrten, — die Greise haben ihn liebevoll in ihre Mitte genommen und das Lehrgespräch dreht sich um die treffenden Antworten, die er ihnen gibt, und die eindringenden Fragen, die er an sie richtet, indeß die übrige Versammlung die merkwürdige Scene in lauschender Verwunderung umsteht.

Wunderbar und bedeutungsvoll, daß nicht das äußerlich Großartige, das erscheinend Heilige ihn gefesselt hat, sondern das Geistigste, inhaltlich Göttlichste, das Jerusalem umfaßt, das Wort Gottes in heiliger Schrift. Noch wunderbarer und bedeutungsvoller das Wort, das er auf den erregten liebevollen Vorwurf der Mutter: „Mein Kind, warum hast du uns das gethan, siehe dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht“, wie träumerisch zurückgibt: „Wie konntet ihr mich suchen? wußtet ihr nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist?“ Das erste Wort, das uns aus seinem Munde aufbehalten ist, und ein überraschendes Wort schon für die Eltern: solche Rede haben sie seither nicht aus seinem Munde vernommen, — sie verstehen das Wort nicht (Luc. 2, 50). Es fühlt sich sogleich: das ist der ahnungsvolle Ausdruck eines frisch zum Durchbruch gekommenen höheren Bewußtseins; das Erlebniß in Jerusalem hat etwas seither Schlummerndes, vor sich selbst noch Verborgnes in ihm aufgeweckt, und dies legt ihm jetzt — er weiß selbst nicht wie — das wunderbare Wort auf die Lippen. „Meines Vaters“ — das ist freilich nicht ein unkindlicher Protest dagegen, daß Maria den Joseph seinen Vater genannt, kein übermenschlicher Orakelspruch darüber, daß er die zweite Person der Trinität sei, — das ist der unwillkürliche Ausdruck eines Verhältnisses zu Gott, das keinen andern

Ausdruck verträgt, das Verhältniß der innigsten Vertrautheit, der seligsten Liebe. „Daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist“: beachten wir dies wunderbare „Muß“, das Muß der selbstverständlichen sittlichen Nothwendigkeit und darum der höchsten sittlichen Freiheit: was für uns alle nur ein gebieterisches und doch ohnmächtiges „Du sollst!“ ist, das Leben und Weben im Göttlichen, — ihm ist's der selbstverständliche, nie in Frage gekommene Trieb des innersten Herzens. Konnte er ausdrucksvoller, unwillkürlicher, unbezweifelbarer den tiefen Unterschied zwischen ihm und uns offenbaren, die unverletzte Reinheit, die unfragliche Gotteinheit seines Innern? „In dem was meines Vaters ist“, d. h. hier in meines Vaters Haus, Wort und Verkehr: so also hats ihn angeheimelt in diesem Gotteshause, so hat er hier im Aufschluß des göttlichen Wortes sich bei seinem himmlischen Vater daheim gefühlt, daß das verborgene Leben in Gott, das ungetrübt, aber auch unbewußt von jeher in ihm pulsirt hat, hier auf einmal — da der Zugwind der Welt, da der Widerspruch des liebsten Muttermundes ihm entgegentritt, aufflammt in hellem Licht des Bewußtseins. Dabei ist dies Bewußtsein — und das bezeugt mehr als irgend etwas anderes die unerfindbare innere Wahrheit des Vorganges — doch noch ein ganz kindliches, ganz naives. Er spricht von einem Sein-Müssen in seines Vaters Haus, als könnte er sich nun nimmer wieder von demselben trennen, und doch verläßt er es im nächsten Augenblick, um es mit dem demüthigen Elternhaus in Nazareth zu vertauschen: das unmittelbare Gefühl „hier bin ich daheim, hier muß ich sein und bleiben“ weicht der Erkenntniß, daß er im Göttlichsten, was dies Gotteshaus umschließt, im Worte Gottes doch auch in Nazareth weiter leben und weben könne. Noch mehr, — er weiß noch nicht, wie sein Verhältniß zu Gott ihn von den Eltern unterscheidet und insgeheim hoch über sie erhebt, — ganz ruhig und kindlich hat er vorausgesetzt, daß sie ihn in seinem eigenthümlichen Gefühl doch hätten verstehen müssen, daß sie ihn gar nirgend anders hätten suchen dürfen als hier; — „wie konntet ihr mich suchen“, spricht er verwundert; „wußtet ihr nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist?“ — Natürlich hat der radicale Kriticismus eines Strauß auch diese ganze Geschichte unter die Mythen verwiesen, wesentlich darum, weil sie in

die Klasse der bedeutsamen, vorbedeutenden Züge gehöre, die man in der Jugend großer Männer so gern aufsuche und, wenn sie nicht zu finden seien, erdichte; worauf Hase mit Recht geantwortet hat: „was der Evangelist erzählt, ist bedeutsam, — also erdichtet? wird ein Ereigniß etwa darum aufgezeichnet, weil es unbedeutend ist?" Aber es ist nicht noth, wider einen solchen Scepticismus lange zu streiten: den Dichter möcht' ich wissen, der solch ein kindlich-göttliches Wort, in dessen geheimnißvolle Meerestiefe wir noch heute hinunterstaunen, zu erfinden vermocht, in bewußter oder unbewußter Dichtung Dem in den Mund gelegt hätte, aus dessen Herzen allein es geboren werden konnte.

Unverkennbar stehen wir hier an dem Wendepunkt seiner kindlicheren Jugend in die dem Mannesalter entgegenreifende, an dem bedeutendsten Knotenpunkt seiner verborgenen Entwickelung. Ein Bewußtsein seines besonderen Verhältnisses zu Gott, ein ahnungsvolles Vorgefühl seines künftigen Berufes ist ihm aufgegangen und bedingt seine weitere Lebensgeschichte. Zurückgekehrt in die stillen, demüthigen Verhältnisse zu Nazarath, kann er nicht anders als hinfort sich der Erforschung der heiligen Schriften hingeben, aus denen in Jerusalem die Luft der höheren Heimath ihn angeweht hat; — ohne Hülfe der Schriftgelehrten, deren Antworten ihn auch dort nicht befriedigt haben, allein von Gott gelehrt, wird er, wie sie selbst bezeugen (Joh. 7, 15), der Mann, „der die Schrift weiß, ohne daß er sie (bei ihnen) gelernt hat." Wohl geht er alle Jahre wieder hinauf nach Jerusalem; bei diesen Gelegenheiten hört er wohl die Meister in Israel und lernt ihre Weisheit kennen, aber nur um ihrer Unzulänglichkeit und Unfruchtbarkeit immer mehr inne zu werden. Zugleich treten nun beim beginnenden reiferen Alter die weltgeschichtlichen Verhältnisse in sein Bewußtsein ein, der jenem ersten Tempelgang bald folgende Beginn der unmittelbaren Römerherrschaft über Judäa, der sich daran anknüpfende blutige und vergebliche Aufstand Judas des Galiläers (Ap.-Gesch. 5, 37) und ähnliche „Zeichen der Zeit", die den Tag des Sturms, des Erdbebens, welcher am Himmel Israels heraufzog, ihm vorbedeuteten (Matth. 16, 2. 3); sorglos, bethört sah er das blinde Volk, von blinden Pharisäern geleitet, dem Abgrunde sich entgegendrängen (Matth. 15, 14; 23, 37). Aber in

ihm lebt ein anderer, höherer Gedanke als der des nahenden Gottesgerichts, — der Gedanke des nahenden Himmelreiches: Gott ist getreu; er wird nicht richten, ehe er Rettung angeboten; sein Heil ist nahe, und im Dienste desselben wird auch er seinen Lebensberuf finden. Nicht als ob er sich selbst für den Messias, den Retter Israels gehalten und erklärt hätte; „der Sohn thut nichts von ihm selber“ und „Ich bin nicht von mir selber ausgegangen“ bezeugt er nachher; sondern im schlichten Zimmermannskleide bleibt er der stille, hoffende, betende Gottesknecht, bis die Losung Gottes vom Jordan her erschallt „Thuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“, bis er, unter den Pilgerschaaren seines Volkes hingezogen, um im Namen Israels das große Gelübde mitzuthun und sich selber demüthig und anspruchslos dem Himmelreiche zur Verfügung zu stellen, in betenden Herzenstiefen die Stimme seines Vaters vernimmt „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe; Du selbst, und kein anderer, sollst mein Reich stiften.“ Aber das ist ein zweites Kapitel seines verborgenen Lebens, in das wir hier nur eben ausblicken können. Die mit dem Anbruch desselben abschließende Geschichte seines eigentlichen Jugendlebens, seiner Entwickelung vom ersten geistigen Aufkeimen an bis zu dem Augenblick, da die Knospe zuerst die Spur der künftigen Rose zeigt, mag hier genügen als Probe dafür, daß eine wahrhaftige Lebensgeschichte Jesu möglich ist, die seinen menschlichen Entwickelungsgang klarstellt nicht auf Kosten, sondern zu Ehren des göttlichen und ewigen Gehalts desselben, und daß Natur, Geschichte und h. Schrift uns Material genug darbieten, um den großen Gedanken des „Lebens Jesu“ auch an seiner verborgenen Lebenszeit zu bewähren.

Ueber das „Leben Jesu“ von Renan.

(1864.)

Das „Leben Jesu“ von Ernst Renan hat in kurzer Zeit eine Art von europäischem Interesse erregt, wie es in unseren Tagen nicht leicht einem Buche, am wenigsten einem theologischen, zu Theil wird. Wir Deutschen zwar erinnern uns einer ähnlichen Erregung der Geister, als bald vor einem Menschenalter das Strauß'sche „Leben Jesu“ erschien; aber was sind die vier Auflagen, die von demselben binnen fünf Jahren nöthig wurden, gegen die acht, die Renan in ebensovielen Monaten erlebt hat; der zahlreichen Uebersetzungen nicht zu gedenken, — man sagt allein von fünf deutschen, von deren einer mir die dritte Auflage vorgekommen ist. Ein „Leben Jesu“, das ein solches Aufsehen erregt, ist jedenfalls ein kirchliches Ereigniß, ein religiöses Zeichen der Zeit, und über den Sinn und Werth eines solchen hat ja nicht nur die Theologie, sondern gewiß auch die gebildete Gemeinde sich Rechenschaft zu geben. Es ist mein Wunsch, Ihnen zur Bildung eines solchen Urtheils einige Anhaltspunkte zu bieten, nicht auf Grund einer theologischen Gelehrsamkeit, der Sie nicht nachrechnen könnten, sondern auf Grund der uns allen zugänglichen und geziemenden gemeinchristlichen Erkenntniß, die Sie in Stand setzt, mit mir zu prüfen und selbst zu entscheiden.

Auf diesem Standpunkt dürfen wir es auf sich beruhen lassen, ob das Renan'sche Buch, wie von allen Seiten der deutschen Gelehrtenwelt behauptet wird, an wissenschaftlichem Werthe tief unter Strauß steht*). Zunächst hat Renan — wozu sein Gegenstand ihm ein volles

*) Es ist nicht ohne Interesse, zu wissen, daß Renan Katholik ist und eine priesterliche Erziehung genossen, dem geistlichen Stande aber frühe abgesagt hat, um sich philosophischen und orientalistischen Studien zuzu-

Recht gab — gar nicht ausschließlich für gelehrte Kreise geschrieben. Er wendet sich mit seinem „Leben Jesu“ vielmehr an die gesammte gebildete Welt, und thut das mit einer Anmuth des Styls, mit einem Glanz der Darstellung, mit einer Leichtigkeit in der Behandlung der schwierigsten Dinge, daß dagegen die klarverständige aber sehr eintönige Strauß'sche Erörterung nicht aufkommt. Aber auch hinsichtlich des Inhalts ist Renan seinem deutschen Vorgänger in Einer wesentlichen Beziehung weit überlegen. Während das Strauß'sche Buch den Titel eines „Lebens Jesu“ schon insofern mit Unrecht führt, als es ja nur die überlieferte Lebensgeschichte Jesu aufzulösen, nicht aber eine neue glaubwürdigere herzustellen versucht, hat sich Renan dagegen die weit höhere und dankbarere Aufgabe gestellt, uns das wirkliche Leben Jesu, wie es im Feuer der Kritik sich bewähre und dem gebildeten Denken unserer Zeit einleuchten müsse, vor Augen zu stellen. Und er bringt zur Lösung dieser Aufgabe in der That alle Mittel der historischen Kunst mit: auf einem mit reizender Anschaulichkeit hingemalten landschaftlichen Hintergrund, inmitten einer meisterhaft gezeichneten zeitgeschichtlichen Umgebung hebt sich scharf und klar das Bild einer lebendigen Individualität ab, die von einer erhabenen Idee erfüllt und getrieben wird, und kunstvoll aus lauter Mosaikstückchen evangelischer Ueberlieferung zusammengesetzt, rollt vor unsren Augen der Lebenslauf dieser Persönlichkeit mit innerer Nothwendigkeit seinem tragischen Ausgang entgegen. Ob es freilich das Lebensbild des wirklichen Jesus von Nazareth sei, wie es das Glaubensauge seit achtzehn Jahrhunderten in den schlichten Erzählungen galiläischer Fischer und Zöllner anschaut; ob hier gelungen sei, wonach wir alle ringen, die geschichtlich verwirklichte Einheit göttlichen und menschlichen Wesens zur Darstellung zu bringen, — oder ob doch nur eine neue Karikatur des Heiligen fertig gebracht sei, ein Bild, das nicht sowohl die Größe seines Gegenstandes spiegelt als die Kleinheit des Künstlers, der es gefertigt, und des Zeitgeistes, der es eingegeben hat, das ist die Frage, die ich Sie einlade, mit mir zu prüfen.

wenden. Sein Buch kann mit demselben Rechte als Product des französischen Katholicismus betrachtet werden, mit dem man das Strauß'sche längst von katholischer Seite dem deutschen Protestantismus in Anrechnung bringt.

Ich versuche zunächst, Ihnen in aller Kürze eine möglichst treue Skizze dieses „Lebens Jesu“ zu geben. Jesus stammte nach Renan aus Nazareth, von geringen Leuten; seine Geburt in Bethlehem, seine Abkunft von David, seine übernatürliche Erzeugung sind Legende. Auch seine Bildung überstieg die eines Kindes aus dem Volke nicht; er verstand weder Griechisch noch Althebräisch und gewann weder von Naturgesetzen noch von der Weltlage einen klaren Begriff. Aber aus dem azurnen Himmel, den crystallenen Gewässern und paradiesischen Fluren seiner galiläischen Heimath redete zu ihm auf einzige Weise die Stimme Gottes; der große originale Zug seines Wesens, das eigenthümliche, dem jüdischen Volk sonst fremde Gefühl eines Kindesverhältnisses zu Gott, scheint mit dem Bewußtsein selbst in ihm erwacht zu sein. Ebenso früh trat er ein in die glühende Atmosphäre der messianischen Hoffnung, jenes gigantischen Traumes, durch welchen das jüdische Volk seit fast einem Jahrtausend die schmerzliche Kluft zwischen seinem Selbstgefühl und seinem Schicksal auszufüllen strebte, und das dem Buche Daniel entstammende Losungswort dieser Hoffnung, das „Reich Gottes“ ward der Mittelpunkt seiner Gedanken. Zugleich setzten die Festreisen nach Jerusalem den Jüngling in Berührung mit der Seele seines Volkes und erfüllten ihn mit früher Abneigung gegen die hauptstädtischen Leiter desselben. Es fiel nicht auf in jener Zeit zahlreicher Lehrer und kleiner Gemeinschaften, daß eines Tages auch der junge Zimmermann von Nazareth seine Stimme erhob und seinen Nachbarn und Landsleuten was er im Herzen trug zu predigen begann. Ein reiner Gottesdienst, eine Religion ohne Priester und Ceremonien, allein beruhend auf dem Gefühl des Herzens, auf der Nachahmung Gottes, auf dem unmittelbaren Verkehr des Bewußtseins mit dem Vater im Himmel, — mit einem Worte das Himmelreich einer Gotteskindschaft, welche die Seele aus allen irdischen Lasten emporhebt, und einer Bruderliebe, welche diese Gotteskindschaft auf Erden sittlich bethätigt, das waren seine noch in einzelnen Aussprüchen der Bergpredigt erkennbaren Grundgedanken. Sie waren nicht eben neu, — schon Jesus Sirach und Rabbi Hillel hatten vor ihm ähnliche Aussprüche gethan, — aber sie waren der Ausdruck seines eigensten Innenlebens, und die ausnehmende Anmuth seiner Stimme, sein liebenswürdiger Character und ohne Zweifel seine hin-

reißende Schönheit gaben auch dem strengsten Gebot in seinem Munde eine bezaubernde Poesie. Das war die erste, allein reine und unvergängliche Erscheinung des Christenthums, da es nichts predigte als jenes allein wahre Himmelreich, das „Geradheit des Willens und Poesie des Herzens in uns erschaffen müssen“, die innere Freiheit der Seele von den niederdrückenden Mächten der Wirklichkeit. Aber in dieser Reinheit konnte sich der Gedanke Jesu nicht behaupten, weil nicht verwirklichen: um in der Welt Wurzel zu fassen, mußte er eine trübende Beimischung aufnehmen, die schwärmerische Hoffnung einer wirklichen Darstellbarkeit des Reiches Gottes, eines sichtbar und vollkommen eintretenden Himmelreichs, wie es weder gekommen ist noch je kommen wird, aber als Hoffnungsbild für Jesus und seine Nachfolger unentbehrlich war, wenn sie den Kampf für das Ideal in der Welt durchführen sollten.

Den Fortschritt zu dieser realistischen Fassung des Himmelreichs scheint Jesus in der Berührung mit Johannes dem Täufer gemacht zu haben, dessen damals erfolgendes Auftreten auch ihn an den Jordan zog. Er brachte von ihm ein erhöhtes Selbstgefühl zurück und eine Kunde der Mittel, durch die man auf's Volk wirkt; hinfort predigt er die „frohe Botschaft“ von dem kommenden Gottesreich, „hinfort ist er nicht mehr nur der entzückende Sittenlehrer, sondern der übersinnliche Revolutionär, der die Welt von Grund aus umzugestalten und das Ideal, das er erfaßt hat, auf Erden zu verwirklichen trachtet.“ In der Welt herrschen Sünde und Tod; eine völlige Weltumwälzung, die bestehenden Gewalten entthronend und selbst die Natur umfassend, muß eintreten, damit Gottes Reich komme, und auf unbedingte Weise bemächtigt sich seines Geistes die Ueberzeugung, daß er berufen sei dieselbe herbeizuführen, — „er fühlt sich in den Anwandlungen seines heroischen Willens allmächtig.“ Doch ist's nicht der politische, sondern der moralische Weg, den er einschlägt; seine schöne Natur bewahrt ihn vor den frischen blutigen Spuren eines Aufrührers wie Judas des Gauloniten (Ap.-G. 5, 37); es ist ein geistiger, sittlicher Aufschwung, den er von seinen Galiläern als erste Bedingung des Antheils am Reiche Gottes verlangt. Klar darüber, daß die Besitzenden und Mächtigen auf sein Reich nicht eingehen werden, verkündet er dasselbe als das Reich der Armen und

Geringen; wer zu seiner Fahne tritt, muß die Güter und die Sorgen der Erde hinter sich werfen, muß verkaufen was er hat und mit den Armen ein Armer werden; Forderungen, die indeß nicht schwer zu erfüllen waren in einem Lande, wo man von Licht und Luft lebte, wo der Arme nicht darbte und der Reiche vor Räubern nicht sicher war. Das galiläische Land, wie irgend eines zu schwärmerischem Idealismus angelegt, nahm diese Predigt mit kindlicher Begeisterung auf, namentlich der idyllische Strich am See Tiberias, in und um Kapharnahum, wo Jesus sich niederließ und bald in den Synagogen, bald unter blauem Himmel predigte. Unter den jungen Fischern am See findet er seine begeistertsten Freunde, die Frauen und Kinder beten ihn an, Zöllner und Magdalenen, „die in seiner Vergebung ein leichtes Mittel finden, wieder ehrlich zu werden“, umdrängen den Meister, der alles verzeiht, wenn man ihn lieb hat, und so bildet sich rasch um ihn eine schwärmerische Gemeinde, in ihrer Armuth und Gütergemeinschaft dem entstehenden Franziscanerorden vergleichbar. Auf sanftem Maulthier, von diesem Gefolge umjubelt, zieht er durch's Land, im steten Festzug, im monatelangen „Rausch“ einer ländlich-himmlischen Hochzeitsfeier; — „laßt den Johannes in der Wüste Buße predigen und Heuschrecken essen; was sollen die Hochzeitsleute Leid tragen, dieweil der Bräutigam bei ihnen ist?“ Das erwartete Himmelreich ist gewissermaßen schon verwirklicht als galiläisches Idyll, und diese jauchzenden Kinder, die auf die demnächstige Wiederkehr des Paradieses hoffen, können in demselben nichts andres erwarten als eine ewige Fortsetzung des reizenden Lebens, das man schon jetzt führt.

Aber auch diese zweite idyllisch-schwärmerische Periode des Lebens Jesu kann nicht dauern. Nach dem Tode Johannes des Täufers fühlt Jesus die Nothwendigkeit aus seiner unbeachteten Ländlichkeit herauszutreten und das Judenthum in seiner Burg anzugreifen, in Jerusalem. Aber Jerusalem, ein Bild des Todes in seiner umgebenden Landschaft und eine Stätte des Todes in seiner geistigen Existenz, die Stadt der pharisäischen Sophisten und sadducäischen Hierarchen, war das völlige Widerspiel des reizenden und empfänglichen Galiläa. Der Tempel mit seinen Pfaffen und Schlächtereien verstimmte den Propheten des rein geistigen Gottesdienstes

4*

tief, aber wiewohl er eines Tages vom Zorn übermannt die Geißel ergriff und den ganzen Opfermarkt auseinandertrieb, vermochte er doch mit seinem naiven ländlichen Gefolge hier keinen erheblichen Eindruck zu machen. Dafür verließ er Jerusalem im völligen Bruch mit seinem jüdischen Glauben, sprach auf der Heimreise durch Samarien das große Wort vom „Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit“ aus, das allein schon ihn zum Stifter der absoluten (d. h. nach Renan absolut formlosen) Religion macht, und nach Galiläa zurückgekehrt, trat er nun mit voller revolutionären Glut auf. Das Gesetz muß fallen, und *er* wird es abschaffen, denn *er* ist der *Messias*. Indem Jesus diesen schon vorher ihm entgegengetragenen Namen in Anspruch nimmt, betritt er eine Bahn, die Renan mit befremdlichen Betrachtungen einzuleiten genöthigt ist. „Alle großen Dinge, sagt er, geschehen durch's Volk, aber man leitet das Volk nicht, wenn man sich seinen Ideen nicht hingibt, und so setzte Jesus mit seinem „Reiche Gottes“ alles in Verbindung, was die Herzen und Phantasieen zu entflammen geeignet war. Es ist wohlfeil, dergleichen Lüge zu nennen; wenn *wir* mit unseren Scrupeln fertig gebracht haben werden, was die Heroen der Weltgeschichte mit ihren Lügen, dann werden wir ein Recht haben für sie streng zu sein. Ohnedies hat die Aufrichtigkeit gegen sich selbst wenig Sinn für die orientalischen Völker, die alles durch das Medium ihrer Ideen, Interessen, Leidenschaften betrachten.“ Indem Jesus den Messiastitel in Anspruch nahm, mußte er auch den Namen eines Davidssohnes annehmen, obwohl er recht gut wußte, daß er nicht aus Davids Geschlecht war. Nach einiger Verlegenheit fand er Gefallen daran, und wie sollte er nicht, — hatte er sich doch schon vorher öfter des „unschuldigen“ Kunstgriffes bedient, durch den Anschein, als würden ihm die Herzen der Menschen und ihre Geheimnisse vom Himmel herab offenbar gemacht, Anhänger zu gewinnen. Der Name des Davidssohnes erzeugte schon zu seinen Lebzeiten die Mährchen von seiner wunderbaren Kindheit, und er ließ sie gewähren, ja er selbst that ihnen Vorschub durch immer höher getriebene Aussagen über sein Verhältniß zum Vater. Endlich mußte er als Messias auch Wunder thun. Er wußte zwar, daß er keine wirklichen Wunder thun könne, aber da der Glaube der Leute ihm die Wunder entgegenbrachte, da

die Kranken in ihrem Enthusiasmus gesund wurden von seinem Lächeln, seinem Zuspruch und Handauflegen, so gab er nach und ließ sich zum Wunderthäter machen und als Wunderthäter verehren.

Gleichzeitig gewinnt seine Predigt ihre volle Ausbildung und Bestimmtheit. Er sieht den Todesausgang seines Kampfes mit dem Judenthum voraus, aber als der danielische Menschensohn (Dan. 7, 13) wird er wiederkommen auf des Himmels Wolken, ehe ein Menschenalter vergeht; dann wird er die Todten auferwecken, das Weltgericht halten, den neuen Himmel und die neue Erde in's Dasein rufen. Zwar geht auch jetzt noch sein reinerer Grundgedanke nicht völlig auf in diese chimärische Form: im Widerspruch mit dem ganz nah verkündeten Weltende legt er doch wieder in der Organisation seines Apostelkreises, in den Verheißungen und Verordnungen, die er ihm gibt, die Fundamente einer für Jahrhunderte dauerhaften Kirche. Doch macht das Ueberspannte, Schwindelnde seiner jetzigen Stellung und Stimmung sich überall geltend: es sind die Heiligen des jüngsten Tages, die er organisirt, eine Gemeinschaft, in der die Ehe, das Eigenthum, jede Naturordnung der menschlichen Gesellschaft abgethan sein, in der man Vater, Mutter, ja sein eignes Leben hassen soll, um Ihm allein anzugehören; und wenn er sich vorher Sohn Gottes nannte in einem Sinne, in dem auch die Anderen Kinder Gottes sein und werden können, so nimmt er nun die Stellung eines übermenschlichen Wesens in Anspruch, das unbedingten Glauben zum ersten seiner Gebote macht. „Aus dem feinen, heiteren Sittenlehrer der ersten Tage ist ein düsterer Riese geworden, den eine Art von ungeheurem Vorgefühl je länger je mehr hinaustreibt über alle Maße und Schranken der Menschlichkeit."

So verwickelt sich der Idealismus Jesu in seinem Versuch sich in der Welt zu verwirklichen immer tiefer, und es ist Zeit, daß der Tod kommt, um eine bis zum Uebermaß gespannte Situation zu entwirren und ihn den Unmöglichkeiten eines Weges ohne Ausgang zu entheben. Todfeinde hatte er längst, die fanatischen Antipoden seiner reinen Herzensreligion, die Pharisäer; nur hatten dieselben in Galiläa keine Macht ihn zu verderben. Nun aber wendet er nach achtzehn Monaten dem schönen Galiläa abermals und für immer den Rücken, um in Jerusalem seinen Kampf wider die bestehenden Ge-

walten zur Entscheidung zu bringen. Auf dem Laubhüttenfest (Joh. 7.) müht er sich umsonst in unerquicklichen Disputen ab, aber in's Herz der Pharisäer treffen seine Spottpfeile tödtlich und besiegeln von dieser Seite her sein Geschick. Zwar die sadducäisch gesinnte Hierarchie hätte ihn ohne Noth nicht getödtet, aber für sie entscheidet zuletzt die wachsende Volksaufregung, die ihrer Herrschaft und dem Volke selbst den Untergang zu bereiten droht. Eine schwärmerisch ergebene Familie, die er im nahen Bethanien gewonnen hat, greift hier verhängnißvoll in die Entwickelung seines Schicksals ein. Als er im Beginn seines Todesjahres von einem Ausflug nach Jericho zurückkommt, ist die Ungeduld dieser Freunde, durch ein recht glänzendes Wunder den Unglauben Jerusalems niedergeschlagen zu sehen, auf's höchste gestiegen, und so legt Freund Lazarus, noch blaß von überstandener Krankheit, aber lebendig und gesund, sich in's Grab, um sich von Jesu auferwecken zu lassen. In Folge dieser Auferweckung des Lazarus erreicht der Enthusiasmus seinen Siedepunkt und der hohe Rath beschließt, der Sache durch die Hinrichtung Jesu ein Ende zu machen. Noch entgeht Jesus derselben auf kurze Zeit, indem er sich in Ephräm verbirgt, aber als Ostern herannaht, kehrt er mit den Seinen nach der Hauptstadt zurück, *sie* in schwärmerischer Erwartung des nun endlich eintretenden Gottesreiches, *er* in klarer aber umsonst gegen sie ausgesprochener Ueberzeugung, daß er zum Heil der Welt in den Tod gehe. Der triumphirende Einzug, den die galiläischen Festgäste ihm bereiten, führt den erneuten Beschluß seines Todes herbei. Eine tiefe Traurigkeit überfällt ihn in diesen letzten Tagen, jener Seelenkampf, den die Evangelisten nach Gethsemane verlegen; der Biograph führt ihn auf „rührende Erinnerungen“ zurück; — „gedachte er der klaren Quellen Galiläas, der Weinstöcke und Feigenbäume, unter denen er hätte ruhen können, der Mädchen, die ihm ihre Liebe geschenkt haben würden; verfluchte er sein hartes Geschick, das ihm die Freuden versagt hatte, die allen Anderen zu Theil werden?“ Indeß bald findet er sich selbst wieder und erhebt sich über jeden Makel, den der Kampf des Lebens ihm angethan, in das unvergleichliche Heldenthum der Passion. Nach rührendem Abschied von den Seinen fällt er durch den unbegreiflichen Verrath des Judas in die Hände seiner Feinde und erträgt mit würdevollem Schweigen und

Dulden die Schmählichkeiten des Verhörs, der Verurtheilung, der Kreuzigung. Das Springen eines Blutgefäßes am Herzen macht seinen Qualen ein zeitiges Ende und er findet seine Ruhe in jenem vorläufigen Grab, das er auf geheimnißvolle Weise wieder verlassen hat, aber nicht lebendig. Denn was wir die Auferstehung nennen, ist nur eine Hallucination, welche die exaltirteste seiner Freundinnen, die Maria Magdalena, an seinem leergefundenen Grabe gehabt hat. Die einzige Fortdauer, die ihm nach den Gesetzen der Natur zu Theil werden konnte, war die Liebe über den Tod hinaus, die er den Seinen zu sich einzuflößen gewußt hat, und sie war auch hinreichend, um sein Werk auf Erden unvergänglich zu machen.

Das ist das Leben Jesu nach Renan. Das Erste nun, was, wie ich glaube, sich allen den blendenden Reizen dieser Darstellung gegenüber in einem deutschen Christenherzen empordrängen wird, ist das Gefühl der Entrüstung über den sittlichen Makel, den dieselbe unsrem Heilande anhängt. Denn wer könnte verkennen, daß dieser Makel, den Renan am Lebensbilde Jesu entdeckt haben will, allein von seinen eignen unreinen Händen herrührt, mit denen er dies Bild angefaßt hat? Jesus soll sich wider eigne bessere Ueberzeugung gewissen Volksideen und -erwartungen anbequemt haben, um mit seinem Himmelreich alles in Verbindung zu bringen, was die Herzen und Phantasieen entzünden konnte. Wie war es möglich, diese Verdächtigung Dem in's Angesicht zu werfen, der sich von seinem Volke lieber verwerfen und kreuzigen ließ, als daß er einen einzigen Tag sich der fleischlichen Messiashoffnung desselben hergeliehen hätte! Er soll sich ohne Grund der Wahrheit den Titel „Davidssohn“ haben geben lassen: aber Renan erfindet nur, daß dieser Titel ohne Grund war; nicht blos die Evangelien, auch der Römerbrief und die Apokalypse, mit die ältesten und unanfechtbarsten Schriften des N. T., bezeugen die davidische Abkunft des Herrn (Röm. 1, 3. Off. Joh. 22. 16.). Er soll der Volksmeinung zu lieb Zeichen und Wunder gethan haben, die doch nur Kunstgriffe und Täuschungen waren. Als ob der Vorgang des Täufers, der kein Wunder that und dem auch keines angedichtet ward (Joh. 10, 41.), nicht bewiese, daß Wunderthun durchaus nicht unerläßlich war zur Beglaubigung einer höheren Sendung. Als ob die Wunderheilungen Christi sich nicht notorisch

in der apostolischen Kirche fortgesetzt hätten, und zwar nicht nur auf jüdischem, sondern auch auf griechischem Boden (Vergl. Röm. 15, 19. 1. Kor. 12, 28. 2. Kor. 12, 12. Jac. 5, 14—15.). Als ob es nicht Unsinn wäre, was Renan uns glauben machen will, Jesus habe Blinde sehend und Aussätzige rein und Wahnwitzige vernünftig gemacht ohne alles Wunder, durch ein Wort, ein Lächeln, eine Handauflegung! So daß es bei aller Wunderscheu doch immer annehmbarer bleiben wird, dem Sohne Gottes eine Macht über die Natur zuzutrauen, als eine unwahrhaftige Schauspielerei. — Ferner soll Jesus Keime des Fanatismus in's Christenthum gelegt haben, indem er alle natürlich-sittlichen Güter, Eigenthum, Ehe, Familie, Volks- und Staatsgemeinschaft für nichts achten gelehrt. Wie, hat er uns nicht in jenem von Renan kindisch mißverstandenen Gleichniß vom ungerechten Haushalter*) gelehrt, auch den ungerechten Mammon zu verwalten als Haushalter Gottes, zum Gewinn der unsterblichen Seele? Ist er es nicht, der der vorchristlichen Willkür gegenüber die Heiligkeit der Ehe wieder hergestellt und die Unzertrennlichkeit dessen verkündigt hat, „was Gott zusammengefügt“? (Matth. 19, 6.). Nimmt nicht gerade er das „Ehre Vater und Mutter“ gegen den Fanatismus der Pharisäer in Schutz (Matth. 15, 3—6.), und hat er selbst nicht von Kind auf bis in die Todesstunde (Luc. 2, 51**; Joh. 19, 26)

*) S. 174 (— wir citiren nach der achten Pariser Ausgabe —) heißt es: „In einem seltsamen Gleichniß wird ein Verwalter gelobt, daß er sich auf Kosten seines Herrn Freunde unter den Armen gemacht hat, damit ihn die Armen ihrerseits in's Himmelreich aufnähmen.“ Konnte oder wollte Renan hier nicht unterscheiden was dem Gleichniß und was der Deutung desselben angehört? Ebenso wird von dem Gleichniß vom reichen Mann und vom armen Lazarus behauptet, der Reiche werde in demselben verdammt, weil er reich, und der Arme werde selig, weil er arm gewesen sei. Das Gleichniß aber sagt, daß der Reiche in die Pein kommt, weil er „Moses und die Propheten nicht gehört“ d. h. gottvergessen gelebt hat, und den Armen nennt es Lazarus, d. h. „dessen Hülfe Gott ist“, bezeichnet ihn also durch diese in Gleichnissen sonst ungewohnte Namengebung als den Frommen, der seine Hülfe in Gott gesucht hat. Auf ähnlichen Mißverständnissen oder Verdrehungen der Schrift beruht die Beweisführung Renans in solchem Umfang, daß der unkundige Leser auch nicht einer einzigen Auslegung in diesem Buche trauen darf.

**) Diese Geschichte vom zwölfjährigen Jesus, die ausdrücklich hervor-

nach diesem Gebote gethan? Hat er nicht über sein Volk und Vaterland, dessen Kinder er vergeblich zu sammeln suchte wie eine Henne ihre Küchlein vor dem nahenden Verderben, noch in dem Augenblick, da er der dunkelsten That des Hasses in demselben entgegenging, Thränen der Liebe geweint? (Luc. 19, 41—44.). Und endlich, hat er nicht das große Wort gesprochen: „Gebt dem Kaiser was des Kaisers, und Gotte was Gottes ist“, dies Wort, das alle fanatische Vermischung von Politik und Religion richtet und damit alle bürgerliche, kirchliche und sociale Freiheit begründet? Aber allerdings, er hat alle diese natürlich-sittlichen Güter dem höchsten Gute, das in Ihm erschienen war, untergeordnet, hat verlangt, daß man ihn mehr lieben solle als Geld und Gut, Volk und Vaterland, Vater und Mutter: wer das zu schelten wagt, den darf man nach dem höchsten Grundsatz seiner Sittlichkeit fragen. — Zuweilen hat Renan auch ein Lob, das empörender ist als ein Tadel. So wenn er in den Streitreden Jesu mit den Pharisäern nichts mehr zu bewundern weiß als die Meisterschaft boshafter Ironie, und mit characteristischem Entzücken ausruft: „nur ein Gott versteht es, so zu tödten; Socrates und Moliere ritzten nur die Haut.“ Er hatte wohl keine Ahnung in seiner Seele von jenem heiligen Zorn, der doch nur die Spitze der Flamme ist, welche die heilige Liebe schlägt.

Ebenso wie den sittlichen Character Jesu bemäkelt nun Renan auch die religiöse Idee, die dem Leben Jesu zu Grunde liegt, die Idee des Reiches Gottes. Er sondert aus ihr eine Abstraction aus, der er Wahrheit zuerkennt; aber in der concreten Gestalt, in der diese Idee bei Jesus stets erscheint, ist sie für Renan „Chimäre“. Denn es ist nicht wahr, daß Jesus jemals, wenn auch nur in einer ersten Periode seines Lehrens, das Himmelreich gepredigt hätte, welches für Renan das allein wahre ist, die innere Freiheit der Seele, die der Mensch durch Geradheit seines Willens und Poesie seines Herzens

hebt, daß das Erwachen des höheren Bewußtseins in Jesu (v. 49) seiner Unterthänigkeit gegen die menschlichen Eltern keinen Eintrag gethan habe (v. 51), kommt bei Renan lediglich in der Bemerkung vor: „die Legende gefällt sich darin, ihn von Kind auf in Auflehnung gegen die väterliche Autorität zu zeigen.“ Wer seine Bibel so liest, was kann der nicht fertig bringen, wenn er ein Leben Jesu schreibt!

selbst in sich erschafft; es läßt sich dafür kein einziger Ausspruch Jesu beibringen*), sondern auch in denjenigen Worten, in denen das Himmelreich am meisten als individuelles Gut erscheint, ist es immer eine objective göttliche Gabe, eine über dem Menschen stehende himmlische Realität, die er als Schatz im Acker, als köstliche Perle finden und erwerben, die er wie ein Kind sich schenken lassen muß, nicht aber ein eigenkräftiges Product seiner Seele. Auch leuchtet ein, daß wenn das wahre Himmelreich dies letztere wäre, nicht Jesus als der Urheber des reinen Christenthums zu feiern sein würde, sondern die Stoiker, denn diese haben, wie auch Renan erwähnt, bereits jenes Geheimniß entdeckt, auch unter Tyrannen frei zu sein, d. h. im Besitz einer selbstgeschaffenen idealen Innenwelt die ganze wirkliche Welt zu verachten. Hat denn Renan die Idee des Reiches Gottes, wie Jesus sie im Sinne trägt, überhaupt nur verstanden? Er nimmt bei Jesus eine doppelte Fassung derselben an und läßt ihn bis zuletzt in dem Widerspruch eines rein-innerlichen und geistigen und eines sichtbar erscheinenden apokalyptischen Reiches Gottes befangen sein; aber was für Renan ein Widerspruch ist, das ist für Jesus keiner gewesen. Die beiden Seiten der evangelischen Grundidee, die Renan nicht zu reimen vermag, das im Herzen anhebende und das im Universum sich vollendende Gottesreich, verhalten sich in den Gleichnissen Jesu einfach wie Keim und Frucht, wie Aussaat und Erndte. Das „Himmelreich“ oder „Reich Gottes“, d. i. diejenige Gottesherrschaft in der Welt, da der Wille Gottes auf Erden geschieht wie im Himmel, da die Welt von der Liebe Gottes erobert, zum vollkommenen Gegenbild und Gefäß seiner Herrlichkeit wird, — das Reich Gottes kann seiner Natur nach nicht anders anfangen als mit der Erhebung des gottverwandten Menschenherzens zu einer Behausung Gottes im Geiste, und nicht

*) Der Ausspruch „denn das Himmelreich ist inwendig in euch“ Lucas 17, 21 ist nicht blos streitiger Auslegung, indem vieles dafür spricht, statt dessen zu übersetzen, „denn das Himmelreich ist (bereits) mitten unter euch“, sondern auch wenn die gewöhnliche Uebersetzung festzuhalten wäre, würde sie nicht die Renan'sche Idee vom Reiche Gottes bestätigen, da Jesus den Pharisäern (v. 20) doch gewiß nicht zugestand, daß sie das Reich Gottes durch Geradheit des Willens und Poesie der Seele in sich aufgebaut hätten, sondern nur etwa ihnen andeuten konnte, daß das Innere des Menschen von Rechts wegen der allererste Sitz des Reiches Gottes sei.

anders sich vollenden, als in der Verklärung des Universums zum seligen Vaterhause der vollendeten Kinder Gottes. Dazwischen aber liegt, was eben zwischen Aussaat und Erndte liegen muß, das Wachsthum, die Entwicklung, wie Jesus sie in seinen Gleichnissen und Verheißungen zeichnet: das Himmelreich kommt an die Herzen durch die Aussaat des Wortes, gewinnt Leben und Entwicklung in ihnen durch die Ausgießung des Geistes, gelangt zu einer vorläufigen Gestalt, einer geschichtlichen Werdeform als Gemeinschaft des Wortes und Geistes, als Kirche; als solche wächst es aus senfkornartigem Anfang zum weltüberschattenden Baum, durchdringt es als mächtiger Sauerteig die Menschheit und Weltgeschichte, bis es seinen Beruf in derselben erfüllt hat. Dann wird sich das innerlich Ausgereifte zur entsprechenden äußeren Erscheinung ausgestalten, dann wird der Weizen ausgesondert werden vom Unkraut und beides hinkommen an seinen Ort, dann wird der Säemann wieder an seinen Acker herantreten als Herr der Erndte, der Weltheiland als Weltrichter wiederkehren und das Reich des Bösen vernichten, das Reich des Guten aber zu einem Triumphe führen, der auch die Natur umfaßt, indem er das Uebel, den Tod aus derselben verbannt. Was ist nun gegen diese Verheißung eines endlichen und vollkommenen Sieges der Liebe Gottes in der Welt und Weltgeschichte einzuwenden? Daß dieselbe nicht binnen eines Menschenalters in Erfüllung gegangen ist, wie Jesus nach Renan geweißagt haben soll? Hätte Renan die Evangelien etwas sorgfältiger gelesen, so würde er gefunden haben, daß eine solche Anberaumung des Weltgerichts wohl im Sinne der Evangelisten gewesen sein mag, wie sie denn in der glühenden Sehnsucht und Erwartung der ganzen apostolischen Zeit lag, daß sie aber im Sinne Jesu selbst schon darum nicht gelegen haben kann, weil er die Bestimmung von Zeit und Stunde entschieden ablehnt, vor dem Weltende die Predigt des Evangeliums unter allen Völkern fordert und diese Predigt nach dem Untergange Jerusalems, jenem Vorspiel der Endkatastrophe, das er allerdings und mit Recht binnen eines Menschenalters erwartet, erst recht anheben läßt*). So bliebe nur übrig,

*) Vgl. Matth. 22, 7—10, wo die Heidenbekehrung ausdrücklich erst nach der Zerstörung der Stadt der Juden (Jerusalems) eintritt, und ebenso Matth. 21, 41—43, wo ebenso nach dem Gericht über Israel nicht sofort

die Verheißungen Christi aus allgemein philosophischen Gründen für „chimärisch“ zu erklären. Aber was ist eine gesundere Philosophie: Natur und Geschichte ziel- und endlos weiterlaufen zu lassen, als einen ewigen Proceß des Geborenwerdens und Sterbens für nichts und wieder nichts, als einen Strom ohne Quelle und ohne Mündung, in dem der Einzelne als flüchtige Welle auftaucht und wieder in nichts zerfließt, mit keinem anderen Trost, als daß es anderen nach ihm vielleicht besser (vielmehr nicht besser) gehen werde als ihm; oder aber die Weltentwickelung von Gott aus zu Gott hin gehen zu lassen, zu glauben an eine selig befriedigende Vollendung der Persönlichkeit in Gott, die zusammenhängen werde mit einer gemeinsamen Vollendung der Menschheit zu einem heiligen Volke Gottes, ja mit einer Verklärung des ganzen Universums zu einem vollkommenen Tempel seiner offenbar gewordenen Herrlichkeit? Was uns betrifft, so zweifeln wir, daß das Surrogat, das Renan für die Verheißungen Jesu anbietet, ein nach Millionen Jahren eintretendes Weltbewußtsein, in welchem alles, was je gelebt, wieder aufgelebt sein wird, d. h. ein vollkommenster Culturzustand der dann gerade Lebenden über den auf ewig geschlossenen Gräbern der Todten, einem einzigen im Tode brechenden Menschenherzen das Wort des Herrn aufwiegen werde: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe.“

Konnte nun, wer den Grundgedanken Jesu so mißverstand und mißdeutete, den Gang seines öffentlichen Lebens, das innere Gesetz seiner Berufsthätigkeit richtig erkennen? Wie einfach ist nach den Evangelien dieser Gang, dieses Gesetz! Jesus geht aus von dem

---

das Weltende, sondern der Uebergang des Reiches Gottes an die Heiden geweißagt wird; beides in einem Evangelium, das noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. Sonst scheint dies Evangelium die Aussprüche Christi, welche auf den Untergang Jerusalems und welche auf das Weltende gingen, allerdings hie und da durcheinandergemischt zu haben. Eine solche Vermischung war vor dem ersteren Ereigniß um so leichter möglich, als Jesus unter seinem „Wiederkommen auf des Himmels Wolken“ nach Dan. 7, 13. 14. nicht blos jene letzte sichtbare Erscheinung, sondern seinen ganzen mit jener Erscheinung abschließenden, aber schon mit der Stiftung der Kirche beginnenden Triumph in der Menschheit und Weltgeschichte bezeichnet hat, wie die merkwürdige Stelle Matth. 26, 64. mit ihrem „Von nun an“ zeigt.

Vorläufer und Bahnbrecher, den ihm Gott gegeben, von dem Täufer Johannes; von ihm empfängt er das Signal seines Auftretens, seine ersten Jünger, die ersten Losungsworte der Verkündigung (Matth. 3, 2 vgl. mit 4, 17.). Es ist der große Gedanke des Himmelreiches, der zu den armen Menschen sich herabneigenden Gottesgemeinschaft, den er mit dem ganzen überwältigenden Eindruck der endlichen Erfüllung jahrhundertealter Sehnsucht in sein Volk hineinwirft; den er, zurückgewiesen von den Mächtigen und Gebildeten, als Gnadenpredigt in die Kreise der Geringen und Verlorenen trägt, und in einer um ihn sich sammelnden Jüngergemeinde lehrhaft entwickelt. Diesem Grundgedanken seiner Wirksamkeit schließen zunächst seine Heilungswunder und seine Gerechtigkeitspredigt sich an. Durch jene, die sinnlichen Zeichen und Unterpfänder der nahe herbeigekommenen Gnade und Erlösung, wie die sinnlich gewordene, ihr leibliches Elend mehr als das geistliche fühlende Menschheit sie bedarf, sucht er die höhere Erwartung und Empfänglichkeit erst recht zu wecken; in dieser nimmt er die erweckte Sehnsucht und Erwartung in die ernsteste sittliche Zucht und macht den Menschen die geistliche Natur und Bedingung seines Himmelreichs fühlbar. Aber wie sollen sie zu der Gerechtigkeit gelangen, ohne die man nicht in's Himmelreich kommen kann? Die Antwort lautet: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn Ich bin das Brod des Lebens; wer zu mir kommt, den wird nicht hungern und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten“ (Matth. 11, 28—30; 5, 6; Joh. 6, 35); es ist seine Person, die je mehr und mehr in den Mittelpunkt der Belehrung tritt, denn nur in der Lebensgemeinschaft mit ihm, dem Heiligen Gottes, nur durch den Glauben an ihn, welcher solche Lebensgemeinschaft stiftet, wird man des Himmelreiches fähig und theilhaft. Diese Lebensgemeinschaft ist vorgebildet in seinem Verhältniß zu seinen Jüngern, aber sich wahrhaft vollziehen kann sie erst, wenn er nicht mehr sichtbar unter den Seinen weilt, und so geht weiter der Gedanke seines Todes, vielmehr seines durch den Tod hindurch sich verklärenden Lebens am Horizont auf. Das Feuer, das er anzuzünden gekommen ist, kann nicht entbrennen, er lasse sich denn zuvor mit der Bluttaufe taufen (Luc. 12, 49—50); das Weizenkorn muß in

die Erde fallen und ersterben, damit es viele Frucht bringe (Joh. 12, 24), und so wird er sein Leben hingeben als Lösegeld für viele (Matth. 20, 28), aber es wiedernehmen in verklärter, vergeisteter Form (Marc. 10, 34; Joh. 10, 18); in dieser wird er bei den Seinen bleiben alle Tage bis an der Welt Ende (Matth. 18, 20 und 28, 20), ja in ihnen Wohnung machen (Joh. 14, 23) und mit seinem für sie dahingegebenen Leben sie speisen und tränken, wie er das alles zuletzt noch in der Abendmahlseinsetzung ihnen verheißt und verbürgt.*) Und was so kraft einer göttlichen Nothwendigkeit sich als Ausgang seines Lebens zeigt, das stellt sich zugleich immer klarer als der auch geschichtlich, pragmatisch nothwendige Ausgang heraus. Nur eine kleine Minderzahl hält mit kindlich treuer Hingebung bei ihm aus und läßt sich vorbilden zum Kern jener Gemeinde, die jenseits seines Todes in's Leben treten wird; an der Masse des Volks erfüllt sich dagegen das Wort, daß die Menschen die Finsterniß mehr lieben als das Licht, weil ihre Werke böse sind: das Zeugniß der Wahrheit, das er ablegt, erweckt ihm den Haß der Pharisäer, deren Scheingerechtigkeit er zu nichte macht, entfremdet ihm die Masse, die von den Römern erlöst sein möchte, nicht von den Sünden, macht ihm die Hohenpriester zu Feinden, deren Hierarchie ja freilich stürzen müßte, wenn seine Gottesherrschaft in Israel sich erhübe, und so kann der Ausgang des Kampfes, der um das Herz des Volkes geführt wird, kein anderer sein als sein Tod. Dieser Kampf ist's, der das Leben Jesu je länger je mehr an Jerusalem fesselt, weil er hier allein entschieden werden kann, und wie derselbe nun endlich auf den Punkt gekommen ist, wo Zurückweichen Verleugnung wäre, da geht Jesus in den Tod, nicht mit rührenden Erinnerungen an die klaren Quellen und

---

*) Die Art und Weise, in der Renan die Abendmahlseinsetzung aus der Leidensnacht zu entfernen und ihr die Beziehung auf den Tod Jesu zu nehmen sucht, ist so bodenlos, daß die Kritik sie einstimmig verurtheilt. Wenn *ein* Zug des Lebens Jesu über jeden Scrupel erhaben ist, so ist es die Einsetzung des heiligen Abendmahls, für welche neben den Evangelien auch der Apostel Paulus im eilften Capitel des höchstens 25 Jahre nachher verfaßten ersten Korintherbriefs eintritt. Aus der Abendmahlseinsetzung aber allein schon läßt sich das ganze wunderbare Erlöserbewußtsein Jesu erkennen, seine Gewißheit für die Sünde der Welt zu sterben und über den Tod hinaus mit den Seinen in Gemeinschaft zu stehen.

schönen Mädchen Galiläas, sondern mit dem unendlichen vor solchem Kelche zurückbebenden Weh eines Vater- oder Mutterherzens, das da brechen will über die Verlorenheit eines dennoch unsäglich geliebten Kindes, das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt. Und nun müßte ja kein Gott und Vater im Himmel sein, wenn der Glaube, in dem sein Kind auf Erden sich opfert, sich täuschte, wenn keine Auferstehung folgte zu verklärtem Leben, das er erhöht von der Erde ausgießen könnte in die Herzen der Seinen!

Was hat nun Renan aus diesem in den Evangelien klar vor Augen liegenden Lebensgange gemacht? Er hat ihn eingetheilt in drei Perioden, in eine erste Periode reiner Sittenlehre, in eine zweite berauschter galiläischen Schwärmerei, in eine dritte düsteren, fanatischen Kampfes. Eine Construction voll Widerspruchs nicht nur mit den Evangelien, sondern auch mit sich selbst. Daß die Evangelien von einer ersten, der Berührung mit Johannes dem Täufer vorausgegangenen Lehrperiode Jesu überall nichts wissen, ist bekannt, und die Erfindung einer solchen hat sich an Renan schon dadurch gestraft, daß er nun mit dem Täufer für Jesu Entwicklung nichts Rechtes anzufangen weiß. Aber wie kann Jesus überhaupt eine Periode gehabt haben, in der er nur reiner Sittenlehrer war wie Jesus Sirach und Rabbi Hillel vor ihm, da er doch nach Renan schon damals „sich selbst predigte“, sein eigenthümliches Kindschaftsbewußtsein, wie es keiner vor ihm besaß, und da die Sittenlehre der Bergpredigt ohne eine Antwort auf die Frage, wie die Menschen zur Erfüllung derselben gelangen sollen, ganz in der Luft schwebt; wie kann er eine Periode gehabt haben, in der er, der nachmals von ihm selbst getheilten allgemeinen Volkserwartung entgegen, ein rein geistiges Himmelreich lehrte, da doch nach Renan von Jugend auf die Ideen des Buches Daniel ihn erfüllten, in dem das Reich Gottes durchaus jene „chimärische“ reale und apokalyptische Gestalt hat? — Was sollen wir sagen zu jener zweiten Periode überschwänglicher galiläischen Himmelreichsschwärmerei? Wahrlich ein ganz anderes Bild als jenes bis zur Zweideutigkeit heitere galiläische Idyll*) tritt uns in den Evangelien entgegen! Wo er geht und steht, umringen den

*) Vgl. S. 66—67.

Heiland die Blinden und Lahmen, die an Leib und Seele Zerrütteten; alle Noth und alles Elend des Daseins wirft sich ihm vor die Füße; ihn aber jammert des Volkes und er heilt sie alle. Wenn er aber am Bergesabhang im Kreise der Seinen sitzt oder vom Bord des Schiffes das Volk am Ufer lehrt, da sinds nicht Worte, die das natürliche Herz entzücken und die Phantasie des Volkes entflammen, sondern Worte, die durch die Seele bohren und die Gewissen aufschrecken: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser, denn die der Pharisäer und Schriftgelehrten, so könnt ihr nicht in's Himmelreich kommen“, und „Ich sage euch, daß ihr Rechenschaft geben müsset am jüngsten Tag von jedem unnützen Wort, das ihr geredet habt“ und „Es werden nicht alle, die zu mir Herr Herr sagen, in's Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel.“ Sollten denn nicht solche Worte, die doch auch Renan an ihrem zugleich sanften und schrecklichen Glanze für ächt erkennt, hingereicht haben, den „Rausch“, von dem er sagt, daß er damals vielleicht ein Jahr ununterbrochen in Galiläa geherrscht, sehr ernst zu ernüchtern? — Es folgt die dritte Periode, in der Jesus auf die Abschaffung des Gesetzes ausgehen und seinen Tod als Bedingung des Weltheils in's Auge fassen soll. Woher doch Renan erfahren hat, daß Jesus je die Abschaffung des Gesetzes verkündigte? Aus der Bergpredigt, in der es heißt „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei das Gesetz aufzulösen“, oder aus der Kirchengeschichte, die uns bezeugt, daß die Apostel und die erste Gemeinde mit aller Strenge fortfuhren am Gesetz zu halten? Wohl hat Jesus die Bande des Gesetzes gelöst, von innen heraus, durch den Geist, der vom Buchstaben des Gesetzes frei macht, indem er die Liebe, des Gesetzes Erfüllung, in's Herz schreibt; aber daß er ein Revolutionär gegen das Gesetz gewesen, wie Renan will, das ist neu! Das Andre allerdings ist richtig, daß er seinen Tod als Bedingung des Weltheils, als ein „Lösegeld für viele“, als ein „Blutvergießen zur Vergebung der Sünden“ (Matth. 20, 28 und 26, 28) betrachtet hat; nur daß man nicht einsieht und auch nirgends erklärt bekommt, wie der Renan'sche Jesus hiezu kommt, dem die Sünde der Welt so wenig Sorgen macht, der die Frage, wie man vor Gott gerecht werde, gar nicht erörtert, dem man überhaupt so wenig von jenem tiefen *sittlichen* Ernst anmerkt, der uns auf jedem Blatte der

Evangelien ergreift und erschüttert. — Wer wäre nach alledem nicht gespannt zu erfahren, woher denn Renan jenes eigenthümliche, den Evangelien widersprechende und in sich selbst widerspruchsvolle Gesetz hat, nach dem er das Leben Jesu periodisirt? Er sagt es uns mit einer Naivetät, die unglaublich wäre, wenn wir sie nicht schwarz auf weiß besäßen: aus dem Koran. „Es ist kein großer Mißbrauch der Hypothese, sagt er (Einl. S. 58), anzunehmen, daß ein Religionsstifter damit beginnt sich anzuschließen an moralische Aphorismen, die in seiner Zeit schon im Umlaufe sind, und an Uebungen, die bereits im Schwange gehen; daß er, reicher geworden und in den Vollbesitz seines Gedankens eingetreten, sich in einer Beredtsamkeit gefällt, die ruhig, poetisch, von aller Controverse fern, wie das reine Gefühl lieblich und frei ist; daß er sich allmählich exaltirt, sich dem Widerspruch gegenüber erhitzt und mit Polemik und starken Ausfällen endet. Derart sind die Perioden, die man im Koran deutlich unterscheidet“, . . . und so wurden denn nach demselben Gesetz auch die Aussprüche Jesu periodisch geordnet. Ob es in der That „kein großer Mißbrauch der Hypothese“ sei, das Leben Jesu nach dem Leben Muhameds zurecht zu machen, darüber mag das Ehrgefühl der Christenheit richten!

Diese Proben aus dem Renan'schen Buche werden Ihnen zur Genüge zeigen, daß aus demselben alles eher als ein Verständniß des Lebens Jesu zu holen sei. Dieselben bilden — das darf ohne Uebertreibung gesagt werden — nur eine sparsame Auswahl aus einer Fülle von Willkürlichkeit und Verkehrung, zu deren vollständiger Erörterung ein dickes Buch geschrieben werden müßte. Aber nun ist Ihnen das Buch selbst zum Räthsel geworden, das wir doch verstehen und als ein Zeichen der Zeit würdigen wollten. Es bleibt uns daher übrig, auf die Grundanschauungen des Verfassers zurückzugehen, von denen aus sich ihm sein historisch-philosophischer Roman, genannt „Leben Jesu“, mit einer Art von Nothwendigkeit gestaltet hat. Da fürchte ich denn von keinem Kenner des Buches einen Widerspruch, wenn ich diese Grundanschauungen in den einfachen Satz fasse: das Leben Jesu, wie es die Evangelisten erzählen, ist im Wesentlichen geschichtlich, aber in keiner Weise übernatürlich.

Im Wesentlichen geschichtlich: darin liegt der Unterschied und Fortschritt Renan's Strauß gegenüber. Man hat sich seit Strauß

und in Folge der durch ihn angeregten Forschungen doch auch innerhalb der negativ-kritischen Schule überzeugt, daß der Strauß'sche Selbsterzeugungsproceß des Urchristenthums ungefähr ebenso rationell ist wie die seiner Zeit von demselben Schriftsteller für die Entstehung des Menschengeschlechts empfohlene generatio aequivoca; man hat sich überzeugt, daß die Geschichte Jesu, anstatt bis auf einen geringen dunklen Rest erdichtet zu sein, in einem Umfange als geschichtlich anerkannt werden muß, der eine der ungeheuren Wirkung entsprechende Ursache übrig läßt, und dieser vor allem in der deutschen Wissenschaft durchgedrungenen Erkenntniß ist in Renan der ohnedies realistischere, mit schärferen Sinnen für die Wirklichkeit begabte französische Geist empfänglich entgegengekommen. Als verständiger Historiker weiß Renan, daß große Schöpfungen in der Weltgeschichte immer von großen Persönlichkeiten ausgehen und daß Jesus, weit entfernt, ein Gedicht seiner Geschichtschreiber sein zu können, vielmehr nach deren eigenem unwillkürlichen Zeugniß das Verständniß seiner Evangelisten weit überragt. Aber auch der urkundliche Charakter dieser vielverdächtigten Evangelien hat sich seinem historischen Tact so weit offenbart, als es bei dem unüberwindlichen Vorurtheil, alles Wunderbare, das sie erzählen, müsse Legende sein, nur immer möglich war. Nicht nur hat er von der Unerfindbarkeit der Reden Jesu bei Matthäus und der Schilderungen des Marcus das bestimmteste Gefühl und kann im Lucas den nach älteren Urkunden arbeitenden Apostelschüler nicht verkennen; auch im vierten Evangelium, dessen Aechtheit umzustoßen die neuere negative Kritik alle Kräfte aufgeboten hat, vernimmt er — so wenig er sich sonst in dasselbe finden kann — die unverkennbare Stimme des greisen Augenzeugen, der die Erinnerungen seines vertrauten Verhältnisses zu Jesu dictirt. Sind's nun in Betreff der Evangelienkritik nur die immer klarer und positiver sich herausstellenden Ergebnisse der deutschen Forschung, die Renan dilettantisch genug sich angeeignet und nichts weniger als folgerichtig verwerthet hat, so hatte er dagegen eine eigenthümliche Probe auf die Wahrheit der evangelischen Geschichtserzählung selbständig voraus, die Anschauung des heiligen Landes, auf dessen eignem Boden er sein Buch entworfen hat. „Diese ganze Geschichte, die aus der Ferne angesehen in den Wolken einer wesenlosen Welt zu verschwimmen scheint — bekennt

Renan — gewann so eine Leibhaftigkeit, die mich betroffen machte. Ich hatte vor meinen Augen ein fünftes Evangelium, zerrissen aber noch lesbar, und von da an sah ich in den Berichten des Matthäus und Marcus anstatt eines abstracten Wesens, von dem man meinen könnte, es habe nie existirt, eine bewundernswürdige menschliche Gestalt leben und sich bewegen." Man darf Act davon nehmen, daß noch nicht dreißig Jahre nachdem Strauß das Leben Jesu in ein Mythengebilde mit unbedeutendem und unerkennbarem historischen Kern aufgelöst, ein Gesinnungsgenosse und Bewunderer desselben sich genöthigt sah, bei seiner Bearbeitung des Lebens Jesu die wesentliche Geschichtlichkeit der evangelischen Ueberlieferung zum Ausgangspunkt zu nehmen.

Dieser Anerkennung der Geschichtlichkeit des überlieferten Lebens Jesu steht nun aber als anderer und stärkerer Grundfactor seiner Arbeit der unbedingte Unglaube an alles Uebernatürliche gegenüber. Wie viele und starke Sympathieen er hierbei in unsrer naturalistisch gerichteten Zeit für sich hat, ist mir nicht unbekannt; um so dringender ist es, die Berechtigung dieser Grundanschauung zu prüfen. Was die Wunder der evangelischen Geschichte betrifft, so gesteht Renan, daß sie einen zu wesentlichen Theil derselben in allen vier Evangelien ausmachen, um lediglich auf spätere Sage zurückgeführt werden zu können. Demnach sollte man glauben, der Historiker habe das Phänomen einfach als wohlbezeugtes anzuerkennen und die Erklärung desselben den Theologen oder Naturforschern zu überlassen; aber das ist Renan's Meinung nicht. „Wir sagen nicht", heißt es in der Einleitung, „das Wunder ist unmöglich; wir sagen, es ist bis jetzt kein Wunder constatirt worden", und unter dieser Constatirung wird verstanden, daß man einem Wunderthäter auf einer wohlüberwachten Anatomie durch eine Commission von Aerzten und Naturforschern einen gehörig untersuchten Cadaver vorlege, und wenn er denselben lebendig macht, einen zweiten, dritten — bis endlich durch die äußerste Unwahrscheinlichkeit einer Täuschung das Wunder „wahrscheinlich" würde. Als ob sich Jesus je dafür gegeben hätte, beliebige Cadaver lebendig zu machen, um Ungläubigen seine Wundergabe zu beweisen; als ob ihm nicht jedes Wunder ein Act seines Heilandsberufes gewesen wäre, vollbracht auf besondere Ermächtigung seines Vaters und dem

Glauben dargeboten als Glaubenserfahrung! Abgesehen aber von dem sauberen Begriff des biblischen Wunders, der hier zu Tage tritt, — wer sähe nicht, daß Renan durch jene lächerliche Bedingung lediglich seinen eignen bösen Willen constatirt? Denn wenn nun Jesus — doch wohl ohne seine Schuld — bei seinen Wunderwerken eine solche Commission von pariser Akademikern nicht hat zuziehen können, — ist darum etwa gegentheilig constatirt, daß seine Wunder Betrugswerke waren? Uns dünkt, hier hat Renan die Rolle eines guten Historikers mit der eines schlechten Polizeibeamten verwechselt: ein solcher mag jeden Menschen so lange für einen Betrüger halten, als das Gegentheil nicht polizeilich erwiesen ist, — der Geschichtschreiber aber kennt Charaktere, die es auch ohne polizeiliche Untersuchung unmöglich ist für Lügner und Betrüger zu halten, und wer sich bei der Persönlichkeit Jesu zu einem solchen Zutrauen nicht erheben kann, dem fehlt eben das erste, das *sittliche* Erforderniß zum Historiker und Biographen.

Aber jenes „Wir sagen nicht, das Wunder ist unmöglich“ ist auch nur eine kleine Lüge, denn — wir sagen es doch. Bald nachher heißt es von Jesus, er habe die große Idee der griechischen Wissenschaft nicht gekannt, die doch die Basis aller Philosophie und von der neueren Wissenschaft höchlich bestätigt sei, die (das Wunder ausschließende) Unbeugsamkeit der Naturgesetze, wie sie fast ein Jahrhundert vorher der römische Dichter Lucrez so herrlich ausgesprochen*). Nun, gerade dieser vorchristliche, spätheidnische Ursprung und dieser epicuräisch-atheistische Gewährsmann des Dogma's von der Unbedingtheit der Naturgesetze dürfte uns erinnern, daß dasselbe zu den Vorurtheilen gehört, welche das Christenthum für seine Bekenner abgethan hat und welche nur da wieder auftauchen können, wo man bewußt oder unbewußt mit der christlichen Weltanschauung zerfallen ist. Liegt doch die Sache des Wunders offenbar, um es kurz zu sagen, so: wenn es nichts als Natur gibt und keinen Gott und Herrn der Natur, so versteht sich die Unbeugsamkeit der Naturgesetze freilich von selbst; wenn es aber einen Herrn der Welt und Vater der Geister gibt, der noch höhere Gedanken zu verwirklichen hat als die Natur-

---

*) Seite 40.

gesetze, Heilsgedanken für das Menschengeschlecht, deren Durchführung in's Naturgebiet übergreift, weil sie eine Erlösung auch von der Naturmacht des Uebels und Todes in sich schließen, so versteht es sich nicht minder von selbst, daß dieser Gott in der Ausführung seines Heilswerkes herstellend und neubildend, mit einem Worte wunderthätig in die gegenwärtige, das Uebel und den Tod in sich hegende Naturordnung eingreifen wird. Die Wunder der evangelischen Geschichte sind von diesem Gesichtspunkt aus nur die vorläufigen, unterpfändlichen Proben jener höheren Naturordnung, welche dem geheiligten Menschengeschlecht ebenso entsprechen wird, wie die gegenwärtige dem sündigen. Daß aber Gott durch seinen Geist in den Naturverlauf eingreift und in demselben Erscheinungen hervorruft, welche derselbe für sich niemals erzeugt haben würde, hebt die Naturordnung so wenig auf, als das fortwährende Eingreifen der Menschenhand in das Naturleben dessen Gesetze verwirrt; obwohl durch diese Menschenhand täglich und tausendfältig Werke hervorgebracht werden, welche die Naturgesetze für sich niemals hervorbringen würden. Demnach hängt die Anerkennung oder Leugnung des Wunders folgerichtig damit zusammen, ob man überhaupt eine übernatürliche Welt über dem Reich der bloßen Naturgesetze, ob man einen persönlichen Gott und eine unsterbliche Seele kennt oder nicht. Auch bei Renan ist die Leugnung des Wunders nur der Ausfluß des Unglaubens an eine übernatürliche Welt überhaupt, des Unglaubens an eine selbständige Existenz des Geistes wie im Menschen so im Universum, mit einem Worte der Leugnung der unsterblichen Seele und des persönlichen Gottes, und hier erst kommen wir auf den Kern der Weltanschauung, nach der er das Leben Jesu zurechtlegt.

Zwar es wird mancher das „Leben Jesu“ lesen, ohne eine irreligiöse Weltanschauung in demselben zu finden. Wenn es gleich anfangs heißt: „der Mensch war, seit er sich vom Thier unterschied, religiös, d. h. er sah in der Natur etwas jenseits der Wirklichkeit und für sich etwas jenseits des Todes, wenn also alle Religion wesentlich in den Glauben an einen Gott über der Natur und an ein Leben nach dem Tode gesetzt wird, — welcher treuherzige Leser käme sogleich darauf, daß es zum Wesen der Religion gehören könne, nicht wahr zu sein? Und doch ist eben dies die Herzensmeinung des Verfassers.

Daß es für ihn **kein** Leben nach dem Tode gibt, folgt im Grunde schon daraus, daß er das ganze Reich der christlichen Hoffnung in's Gebiet der Chimäre verweist; aber er hat es auch in anderen weniger populären Schriften laut erklärt*). Im „Leben Jesu“ sagt er es etwas leiser, indem er vom Unsterblichkeitsglauben redet als einer „spiritualistischen Doctrin, die den Menschen in zwei Theile, in Leib und Seele zerschneide“ (S. 51.); indem er mit offenbarer Zustimmung von denen spricht, „welche das deistische Dogma von der Unsterblichkeit der Seele im Widerspruch finden mit der Physiologie.“ (S. 288.)**). Ueber das aber, „was in der Natur jenseits der Wirklichkeit ist“, gibt eigentlich schon dieser Ausdruck uns hinreichende Auskunft, denn jenseits der Wirklichkeit ist eben nichts Wirkliches mehr, sondern höchstens etwas Gedachtes. Und das bestätigt uns auch als des Verfassers Meinung ein anderswo von ihm ausgesprochener Satz: „das Unendliche existirt nur in der endlichen Erscheinung“, d. h. es gibt kein von der Welt unterschiedenes unendliche Wesen, es gibt keinen Gott, sondern wir nennen mit diesem Namen nur das Wesen der Dinge, die uns umgeben, und unser eignes (als Ideal uns vorschwebendes) Wesen. Diese Grundansicht wird allerdings im „Leben Jesu“ nur sehr verblümt geäußert; die offene Gottesleugnung scheint doch auch in Frankreich nicht mehr guter Ton zu sein. Wenn man dem Namen Gottes, des himmlischen Vaters, auf allen Seiten des Buches begegnet, wenn man liest, das höchste Gottesbewußtsein, das je in der Menschheit existirt, sei das Sohnesbewußtsein Jesu gewesen, so möchte man glauben, es sei dem Verfasser Ernst mit dem „lebendigen

---

*) Ich entnehme die Notizen über anderweitige Aeußerungen Renans, da mir die betreffenden Schriften nicht zur Verfügung stehen, aus dem Augustheft der Revue chrétienne, wo die in Rede stehenden Stellen wörtlich angeführt sind.

**) Man wird uns hoffentlich nicht die dem Buch vorgesetzte Widmung an die „am Herzen Gottes ruhende“ Schwester entgegenhalten. Wir wünschen um des Verfassers willen, er hätte das schöne und gewiß wahre Gefühl, das er für jene verstorbene Schwester hegt, nicht mit Worten gefeiert wie „Gedenkest du am Herzen Gottes, an dem du ausruhst“, und „Offenbare mir, o guter Geist, diese Wahrheiten“, von denen das erstere nicht weniger als das zweite in seinem Munde nur rhetorische Phrase sein kann.

Gott“, den er dem Deismus wie dem Pantheismus abspricht. Aber wenn man ebendaselbst vernimmt, es sei ohne Sinn, zu fragen ob die religiösen Heroen der Menschheit Deisten oder Pantheisten gewesen, da sie ja „das Göttliche“ in sich verspürt; wenn man ebendaselbst den Liebling des Verfassers, Sakyamuni, den Stifter des an Atheismus streifenden Buddhismus, mit Jesu zusammengestellt findet als zu Einer Familie von Gottessöhnen gehörig, dann merkt man, daß „lebendiger Gott“ und „himmlischer Vater“ für Renan nur Ausdrücke sind für die Lebendigkeit und Vollkommenheit des Ideals, das dem religiösen Menschen als ein anscheinend von ihm verschiedenes Wesen vorschwebt, während der Philosoph weiß, daß es weiter nichts ist als das ideal gefaßte Wesen des Menschen selbst. Oder kann man es deutlicher zu verstehen geben, ohne es mit dürren Worten zu sagen, — daß aller Glaube Illusion ist, daß dem religiösen Gefühl und der religiösen Vorstellung keinerlei objective Wahrheit entspricht, daß es zum Wesen der Religion gehört, nicht wahr zu sein, als es in den Sätzen geschieht: „Jesus war vollkommener Idealist, war der Mensch, der am entschiedensten an die Realität des Ideals geglaubt hat“, aber . . . „das Ideal ist immer eine Utopie“ (S. 284. S. 125. 127.)? Ja, fragen wir, was soll denn ein Ideal, das ewig nur ein Unding, und der Glaube an ein Ideal, der demnach nichts als ein Selbstbetrug ist? O, antwortet uns Renan, es ist sehr schön und sehr nöthig, daß die Menschheit in dieser Weise sich selbst betrügt; dieser Selbstbetrug, Religion genannt, ist ja das, was uns über das Thier erhebt; er ist der große Trost, dessen die Menschheit unter den Lasten des wirklichen Daseins bedarf, daß sie mit demselben doch nicht ganz ausbezahlt sei; er ist der große Sporn, dessen die Vorkämpfer der Weltgeschichte bedürfen, um zu immer neuen Fortschritten der Cultur angefeuert zn werden (Vgl. S. 184. S. 286.). — Erstaunen Sie nicht über diesen in der That erstaunenswerthen Versuch, Religion und Gottesleugnung, Christenthum und Naturvergötterung mit einander zu versöhnen; es ist ein Versuch, der im Namen des naturtrunkenen „modernen Bewußtseins“ gegenwärtig nicht nur in Frankreich, sondern auch in der Schweiz und in Deutschland sehr eifrig angestellt und von mehr als Einer Sirenenstimme angepriesen wird. Hätten sie Recht, diese Sirenenstimmen, — was Widersinnigeres gäbe

es als ein Dasein, in dem alles geistig und sittlich Große nur durch Selbstbetrug zu Stande käme, und was Elenderes als ein Menschengeschlecht, das in demselben Augenblick, da es hinter die Wahrheit des Daseins käme, jeden Trost über die Mängel desselben und jeden Antrieb zum Guten verlöre, statt ihn zu finden.

Erst aus dieser Weltanschauung, wie gesagt, gewinnen jene fremdartigen, den Evangelien auf's stärkste widerstreitenden Züge des Renan'schen Lebens Jesu ihr Licht. Nun kann es nicht weiter befremden, daß es kein Wunder geben darf, denn wenn über der Natur kein allmächtiger Gott ist, woher sollte es kommen? Nun verstehen wir's, warum Jesus in der Wüste einen anderen Gott findet als in dem schönen Galiläa (S. 70.), und warum uns das „evangelische Ideal“ so eifrig als galiläisches Landesproduct erklärt wird (vgl. S. 64. ff. 168.), denn was Jesus die Stimme seines Vaters nannte, war ja nur die Eingebung der großen Natur. Nun leuchtet ein, warum es kein anderes Reich Gottes geben darf, als das, welches der Mensch „durch Geradheit seines Willens und Poesie seiner Seele selbst in sich schafft“, und warum die Verheißung eines endlichen vollkommenen Triumphes Gottes in Natur und Geschichte, eines zuletzt in Herrlichkeit offenbarwerdenden Gottesreiches ein bloßer phantastischer Traum Jesu sein muß: wo es keinen Gott gibt, da kann auch keiner im Menschenherzen Wohnung machen, da kann auch keiner Natur und Menschheit mit seiner Herrlichkeit verklärend durchleuchten. Und vor allem begreifen wir nun erst, warum doch der Frömmste unter den Menschenkindern den Character des vollendetsten Schwärmers entwickeln muß bis zu dem Wahnsinn, sich in aller seiner Ohnmacht allmächtig zu träumen (S. 119.), denn die Religion ist ja überhaupt nichts andres als eine wenn auch edle und nothwendige Schwärmerei, ein Erbwahnsinn des menschlichen Geschlechts, etwas jenseits der Natur und jenseits des Grabes zu sehen, wo doch nichts ist. Wir fassen es nun erst, warum dieser Größte aller Schwärmer Stufe um Stufe sittlich hinuntersteigen muß bis zu fanatischer Selbstvergötterung und Verurtheilung aller ihm im Wege stehenden natürlich-sittlichen Bande und Gefühle, bis zum Eingehen auf Titel, deren Nichtigkeit ihm bewußt ist, auf eine Todtenerweckung, deren Betrug ihm nicht entgehen kann. Denn da dem Glauben keine objective

Wahrheit entspricht, sondern das Ideal immer eine Utopie ist, da die wirkliche Welt ganz anderen Gesetzen folgt, als daß der Glaube in ihr sein Ideal verwirklichen könnte, so muß derselbe, je energischer er ist, sich um so tiefer in unlösbare Conflicte mit der Wirklichkeit verwickeln, und da er in diesen Conflicten keinen sittlichen Halt hat an den unverbrüchlichen Geboten und der behütenden Gemeinschaft eines heiligen Gottes, sondern lediglich auf die Stimme des zweideutigen Naturgottes im eigenen Busen angewiesen ist, des nur etwas idealisirten eigenen Ich, so ist's ja nicht mehr als natürlich, daß höchste Religiosität und tiefste sittliche Verirrung dicht an einander gränzt, daß der religiöse Enthusiast, in einen „Weg ohne Ausgang" (S. 320.) hineingetrieben, die sittliche Haltung verliert und zu immer zweideutigeren Mitteln greift, mit einem Wort, daß im Kampf des Lebens selbst ein Jesus ein Jesuit wird. Nicht als hätte Renan diese Consequenzen seiner Grundansicht gerne gezogen; o nein, ließe sich von seinen naturalistischen Anschauungen aus ein Leben Jesu schreiben, das alle diese sittlichen Aergernisse vermiede, er hätte es gewiß gethan; — das fühlt man ihm an, wenn er alle Gewandtheit und Elasticität seiner Sprache aufbietet, um solche anstößigen Punkte zu bemänteln. Es wäre ihm ja freilich lieber, wenn Jesus etwas mehr Philosoph gewesen wäre, wie Sakyamuni, der z. B. wußte, daß das in ihm seiende Göttliche über ihm kein Dasein habe. Gleichwohl hat nicht Sakyamuni, sondern Jesus die Welt erobert und umgestaltet, und zwar mit Hülfe eben dieser Dinge, die für Renan Phantastereien sind, seiner Davidssohnschaft, seiner Wunderthaten, seines chimärischen Himmelreichs. Da bleibt freilich keine Wahl: entweder man muß alle diese Dinge für wahr erkennen und an eine übernatürliche Welt glauben, oder aber, wenn das durchaus nicht sein soll, den Vorzug der Religion vor der Philosophie darein setzen — (wie Renan wirklich thut*), daß sie vermöge ihrer inneren Unwahrheit ungleich geeigneter sei auf eine Welt zu wirken, die nun einmal betrogen werden will.

Wahrlich, der Vortheil der natürlichen Erklärung (denn als einen Vortheil sehen ja so viele dieselbe an) wird hier theuer erkauft, und ich hoffe, etliche unter denen, die das Wunderhafte auch gern aus dem

---

*) Vergl. S. 125, 253—54.

Leben Jesu heraus hätten, werden sagen: der Preis ist mir zu hoch. Und wenn nur nicht der hohe Preis überdies umsonst gezahlt wäre; wenn nur Renan mit aller seiner Willkür, welche die Evangelien durcheinanderwirft wie ein Kartenspiel*), und mit aller seiner Keckheit, die vor den äußersten sittlichen Aergernissen nicht zurückbebt, nicht dennoch so viel hätte stehen lassen müssen, als hinreicht, sein ganzes gewaltsame und traurige Gebäude aus den Angeln zu heben! Ich denke an das, was er sagt über die Eigenthümlichkeit Jesu, über sein Selbstbewußtsein als Sohnes Gottes. „Es ist wahrscheinlich, sagt Renan, daß Jesus sich von Kind auf mit Gott im Verhältniß eines Sohnes zu seinem Vater betrachtet hat; da liegt das große Zeugniß seiner Originalität“; und dies eigenthümliche Selbstbewußtsein mußte er ihm lassen, wenn er die ganze weltgeschichtliche Wirkung, die daran hängt, nicht unerklärlich machen wollte. Hat uns nun Renan auch dies eigenthümliche Selbstbewußtsein Jesu natürlich erklärt? Alles, was er darüber hin und wieder äußert, reicht noch nicht einmal an einen Versuch von Erklärung dieses Punktes, der doch für die Durchführung seiner ganzen Auffassung die entscheidende Probe enthielt.**) Ja wäre Jesus ein Hindu gewesen, wie der so gern mit ihm zusammengestellte Sakyamuni, ein Kind des Volkes, das vor allen Völkern Gott und Welt mit einander vermischt hat, dann wäre es leicht erklärbar, wie eine geniale Persönlichkeit dazu gekommen wäre, sich als eine Menschwerdung Gottes zu fühlen; aber Jesus ist Israelit, ein Kind des Volkes, das vor allen Völkern Gott

---

*) Nach dem treffenden Ausdruck eines Recensenten in der Allg. Zeitung. Es braucht dem verständigen Leser kaum gesagt zu werden, daß Renan auch die relative Glaubwürdigkeit, welche er selbst den Evangelien zugesprochen hat, fortwährend practisch verleugnet. Er erlaubt sich jeden geschichtlichen Zug aus dem lebendigen Zusammenhang, in dem er überliefert ist, herauszureißen und in einen ganz anderen selbsterdachten einzufügen und ist naiv genug, dies bodenlose Verfahren ein „sanftes Bearbeiten der Texte“ zu nennen.

**) Vergleiche die kläglichen Bemerkungen auf S. 76—77, welche das göttliche Selbstgefühl Jesu mit jener Aufmerksamkeit auf sich selbst wie sie den Frauen eigen sei in Parallele stellen und mit dem sauberen Satze schließen, es berühre sich hier der Narr mit dem Gottbegeisterten.

und Welt unterschieden hat, dessen Eigenthümlichkeit der ganzen Heidenwelt gegenüber in dem Bewußtsein der doppelten unendlichen Kluft ruht, die da gähnt zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf und zwischen dem Heiligen und den Sündern; — Jesus ist Israelit, und doch, wie Renan bekennt, „darin gar nicht von seinem Stamme.“ Aber noch merkwürdiger ist, daß Jesus jenes Bewußtsein auch auf seine Jünger und Nachfolger nicht vererbt, wie es doch geschehen sein müßte, wenn er in seiner Gottessohnschaft nicht etwas ihm allein Eigenes gewußt, sondern etwas von Haus aus oder unter Bedingungen jedem Menschen Zukommendes nur entdeckt hätte; Paulus und Johannes, Augustinus und Luther, so gewiß sie sich als Kinder Gottes wissen, thun es doch in einem anderen, abgeleiteten Sinne; sie sind Kinder Gottes erst geworden, nachdem sie zuvor Knechte gewesen, die sich fürchten mußten; sie sind Kinder Gottes geworden durch Ihn, ihren Mittler und Heiland, während er, er allein es ist in unmittelbarer und ursprünglicher Weise. Kann dieses völlig einzigartige Bewußtsein Jesu anders erklärt werden als aus einer völligen Einzigkeit seines Characters sowohl als seines Ursprungs? Seines Characters, — nämlich seiner vollkommenen Reinheit, schlechthinigen Sündlosigkeit: der Zögling des Gesetzes, der dasselbe durchgeführt hat bis zum unerbittlichen Gericht auch der Worte und Gedanken, der Bergprediger, welcher der Menschheit das Gewissen geschärft hat wie Keiner, — der konnte nur dann an Gott in keiner Weise einen Richter haben, sondern lediglich einen Vater, wenn sein Verhalten zu diesem Gott von aller Schuld vollkommen frei, ein unverbrüchlicher Kindesgehorsam war; denn hätte je auch nur ein Hauch von Sünde (— gerade der reine Spiegel trübt sich durch einen Hauch —) ihn und seinen Gott von einander geschieden, so hätte er wohl zu einem Kindesbewußtsein wie das des Paulus und Johannes, zu einem auf Versöhnung und Vergebung beruhenden Kindesgefühl zurückgelangen können, nimmermehr aber zu einem solchen, wie er es vom ersten bis zum letzten Wort, das wir aus seinem Munde hören, bekundet. Wenn nun aber jeder Andere, der vor oder nach ihm um Gottes Heiligkeit gewußt hat, sich zugleich bewußt war, eine solche ungetrübte Einheit mit Gott weder zu besitzen noch je in unschuldigster Kindheit besessen zu haben, vielmehr sich von Kind auf in einem

Naturzuge der Selbstsucht empfand, der übermächtig in die Entzweiung mit Gott, in die Sünde hineintrieb (Röm. 7, 9 ff.), so leuchtet weiter ein, daß jener unterscheidende Character Jesu auf einem ebenso unterscheidenden Ursprung beruhen muß, auf einem einzigartigen, himmlischen und heiligen Ursprung, der ihm den Kampf der sündlosen Lebensentfaltung und Todesvollendung zwar durchaus nicht erspart, aber als einen schlechthin sündlosen, durch und durch siegreichen möglich gemacht hat. So ist er denn jedenfalls, wie man sich das nun auch weiter ausdenken möge, das einzigartige Gotteskind, „Gottes eingeborner Sohn"; nicht wie Renan will das zwar edelste, aber doch nothwendig unvollkommene Erzeugniß der sündigen Naturentwickelung unseres Geschlechts, sondern wie die Apostel und Evangelisten aussagen, das unmittelbare und darum vollkommene Erzeugniß des über jener Naturentwicklung stehenden und heilskräftig in sie hineinwirkenden Gottes. Und ist er das, so ist er auch als dieser heilskräftige Durchbrecher der natürlich-sündigen Weltentwickelung das Wunder aller Wunder, an dem uns übernatürliche Einzelzüge nur natürlich erscheinen können; so ist er auch die wahrhaftige Offenbarung des überweltlichen himmlischen Vaters, von dem unser Herz weißagt, die Offenbarung der Gnade und Wahrheit desselben, wie viel mehr seines Daseins; so ist er auch der Bringer des Reiches Gottes nicht im Sinne einer stoischen Idee, einer eigenmächtigen und darum ohnmächtigen Frei-erklärung der Seele, sondern im Sinne einer gotteskräftigen Freimachung der Seele und des Leibes, einer gnadenvollen Erlösung von Sünde und Tod durch unsere Aufnahme in die Gemeinschaft Gottes, in der er selbst lebt. —

Möchten Ihnen diese Andeutungen zur religiösen Beurtheilung des Renan'schen „Lebens Jesu" genügen. Wie mancherlei interessante Seitenblicke dies Buch auch sonst thun oder veranlassen möge, ich mußte mich auf die Anwendung des rein religiösen Gesichtspunktes nothgedrungen beschränken. Um es kurz zusammenzufassen: rein religiös genommen ist dies glänzende Buch nichts anderes als der auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Bildung und Wissenschaft unternommene Versuch, den in der Strauß'schen Weise nicht zu beseitigenden großen Zeugen der übernatürlichen Welt, der inmitten der Weltgeschichte steht, für die naturalistische Weltanschauung des „modernen Bewußt-

seins“ unschädlich zu machen; ein Versuch, der — wir geben es gern zu — von Renan nicht nur mit Geist, Geschmack und Gelehrsamkeit, sondern auch mit einer gewissen Begeisterung für manche Verdienste des Königs, den er zu entthronen sucht, durchgeführt worden ist. Wer sich nun von dieser naturtrunkenen und naturseligen Weltanschauung, welche in der Luft unserer Zeit liegt, befriedigt fühlt, wer anstatt an den himmlischen Vater, der uns nach seinem Bilde geschaffen hat und uns zu seinem Bilde herstellt in Christo um uns heilig und selig zu machen, lieber glaubt an den „Vater-Abgrund, aus dem wir ausgekrochen sind“ *), an die große Natur, die uns aus dem Affengeschlechte hervorgehen ließ, um uns bis heute mit dem Wahn, als gäbe es etwas jenseits der Natur und jenseits des Grabes, weiter zu äffen, — der wird das Renan'sche Buch bewundern und alle Nachweise der Willkür, Leichtfertigkeit und Unwahrheit desselben höchstens mit der Hoffnung beantworten, daß ein noch Feinerer kommen werde und fertig bringen, was Renan zu wünschen übrig gelassen. Wer dagegen festhält an dem, was uns der niederen Creatur gegenüber adelt, was uns über die Natur erhebt, — wer noch dem Kindeszuge seines Herzens nach einem Vater im Himmel glaubt, einem Zug, der nicht lügen kann, weil sonst das Innerste und Heiligste in unsrem Herzen Lüge wäre, wer noch der Stimme dieses Vaters in seinem Gewissen glaubt, dem Gewissen, das ein Größerer uns gegeben haben muß als die Natur, die von Gut und Böse nichts weiß, der wird sich den Heiland nicht nehmen lassen wollen, der diesem Gewissen den Frieden Gottes und jenem Kindeszuge ein seliges Hinankommen zum Vaterherzen verheißt. Und hätte ihm dies Buch das Bild des Heilandes getrübt und zweifelhaft gemacht, so wird er dasselbe von neuem suchen in den alten Evangelien, die es aus erstem, reinstem Eindruck gezeichnet haben, und ihm wird zu Muthe werden, als ob er von einem jener modern-französischen Heiligenbilder ohne Heiligkeit, von solch einem modernen, sentimentalen, frisirten Christus, dem man die Unwahrheit sogleich ansieht, das Auge hinüberwendete auf ein Christusbild unsrer altdeutschen

*) Nach einem von Renan anderweit gebrauchten classischen Ausdruck seiner Weltanschauung.

Schule, dessen Zeichnung vielleicht eine recht unbeholfene ist, dem der Reiz des Hintergrundes und noch manch andrer moderne Reiz fehlt, aber dessen Angesicht voll heiliger Majestät und welterlösenden Erbarmens ist, dessen Blick uns durch's Herz geht.

Die Familie Jesu.

Unsere Zeit, so weit sie überhaupt für theologische Interessen zugänglich ist, zeigt sich von keiner theologischen Frage so ernstlich in Anspruch genommen wie von der nach dem geschichtlichen Ursprung und der geschichtlichen Urform des Christenthums. Es offenbart sich hierin ein specifisch protestantischer Zug, und zugleich ein eigenthümlicher Zug unserer Zeit: der evangelisch-protestantische Zug, nicht aus abgeleitetem Bach, sondern aus der Quelle trinken zu wollen, und der realistische Zug, die Wahrheit, auch die übersinnliche, ewige, nicht mehr einseitig auf dem Wege der Speculation, in der Gestalt der Idee zu suchen und zu finden, sondern vor allem in der Gestalt der Thatsache, auf dem Weg der Erfahrung, — also hier, wo es sich um ein Geschichtliches handelt, auf dem Wege der historischen Untersuchung und des historischen Erweises, der historischen Kritik. Wer könnte dieser historischen Kritik auch der Urgeschichte der Kirche, auch der eigenen Lebensgeschichte des Heilandes ihr grundsätzliches Recht bestreiten? Ist, wie wir glauben und predigen, in Christo „Gott geoffenbaret im Fleisch", das Göttliche menschlich erschienen, das Ewige geschichtlich geworden, so muß es sich auch menschlich und geschichtlich erkennen und erproben lassen; so muß die altheilige Ueberlieferung davon es vertragen, daß sie nach allen Gesetzen historischer Forschung untersucht werde, und im Feuer einer unbefangenen Kritik sich unverzehrbar erweisen. Nur daß das freilich keine unbefangene, keine rein historische Kritik mehr ist, welche, anstatt die Wahrheit der christlichen Glaubensvoraussetzung dahingestellt sein zu lassen, vielmehr von der Unwahrheit derselben als von einem Axiom ausgeht; welche von vornherein überzeugt ist, daß das Ideale

nie thatsächlich erscheinen, das Ewige nie adäquat geschichtlich erschienen sein könne, und daher alles, was in der heiligen Geschichte das Maß der relativen Größe, des Allgemein-menschlichen übersteigt, in's Reich des Ungeschichtlichen, des Mythischen verweist. Ein Maßstab, mit dem es allerdings nicht schwer ist, die heilige Geschichte zu desorganisiren und dann als einen Trümmerhaufen darzustellen; welcher aber auch als Vorurtheil eines Unglaubens, der entschlossen ist, am Ende herauszubringen was er von vornherein mitbringt, ohne jeden wissenschaftlichen Werth ist.

Es ist solch eine Kritik, welche in und seit Strauß die Urgeschichte des Christenthums mit einem Meer von Zweifel und Verdacht überschwemmt und so das Bild derselben für den an den wissenschaftlichen Verhandlungen irgendwie theilnehmenden Laien zu einem völlig schwankenden und fast unerkennbaren gemacht hat. Dem gegenüber darf man ohne Ueberhebung versichern, daß doch für den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Erkenntniß nicht nur die Häupter der Berge, sondern alle Hauptlinien der biblischen Landschaft aus jener kritischen Ueberflutung wieder auftauchen, in allem Wesentlichen unversehrt. Der nachstehende Verfolg der geschichtlichen Nachrichten über die Familie Jesu möchte an einem einzelnen wenig beachteten Elemente der neutestamentlichen Geschichte einen Durchblick durch das ganze streitige Labyrinth eröffnen, und damit dem eignen Urtheil des Lesers eine Probe vorlegen, ob die evangelische und apostolische Ueberlieferung auf unsicherer oder auf der allerfestesten historischen Grundlage ruhe.

In sämmtlichen Evangelien kommen neben der Mutter Jesu auch Geschwister, namentlich vier Brüder des Herrn vor. „Ist er nicht des Zimmermanns Sohn, rufen die Leute von Nazareth, über seine Predigt verwundert, aus, — heißt nicht seine Mutter Maria und seine Brüder Jacob und Joses und Simon und Juda? Sind nicht auch seine Schwestern allhier bei uns?“ (Mth. 13, 55; Mrc. 6, 3). Die spätere, katholische Tradition, der bis heute auch manche Protestanten folgen, macht aus diesen Geschwistern Geschwisterkinder, oder doch Stiefgeschwister, Kinder Josephs aus früherer Ehe, indem der Ehebund Josephs mit Maria für zu heilig gilt um natürlichen Kindersegen zu haben: das neue Testament weiß von diesen künstlichen

Dichtungen und Deutungen nichts. Wenn Matthäus und Lucas Jesum als den erstgebornen Sohn einer jungfräulichen Mutter bezeichnen, so haben sie weitere Kinder derselben offenbar vorausgesetzt, und wenn sie sammt Marcus jedesmal „die Mutter Jesu und seine Brüder“ zusammen erwähnen: (— „Siehe, deine Mutter und deine Brüder sind draußen“ Mc. 3, 31 f. Mc. 6, 3 u. Parall.), so ist es ganz unzulässig, unter den letzteren Kinder nicht der Maria, sondern einer Schwester derselben zu verstehen, die in den Evangelien auch vorkommt, aber niemals mit jenen Kindern zusammen. Aus diesen und anderen Gründen ist es von den unbefangenen Schriftforschern heutzutage anerkannt, daß wir hier mit leiblichen Geschwistern des Herrn zu thun haben, die mit ihm zu derselben Mutter Füßen gespielt, mit einer „Familie Jesu“, die nach dem Tode des in den Evangelien nicht weiter vorkommenden Joseph an Jesu als dem Erstgebornen ihr Haupt gehabt, auch seinem öffentlichen Leben zugesehen und an demselben — worauf wir nachher zurückkommen werden — in bedeutsamer Weise Theil genommen hat. — Und nun kennt das übrige Neue Testament und die älteste Kirchengeschichte diese Blutsverwandten Jesu auch, und zwar als eifrige und hochangesehene Glieder der Christengemeinde. „Hätte ich nicht auch das Recht, ruft Paulus im ersten Korintherbriefe (9, 5) aus, eine Schwester (d. h. eine Mitchristin) als Weib auf meine Reisen mitzunehmen, wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn?“ Und im Galaterbrief, der ebenso unangefochten und unanfechtbar ist wie die beiden an die Korinther, erzählt er, wie er bei seinem ersten Besuche, den er nach seiner Bekehrung in Jerusalem gemacht, zwar außer Petrus keinen Apostel gesehen habe, wohl aber den Jacobus, „den Bruder des Herrn“, und im zweiten Kapitel desselben Briefes bezeichnet er denselben Jacobus sammt Petrus und Johannes als die Dreie, die (unter den Judenchristen) das Ansehen hatten, die da für Säulen (der Kirche) galten; ja er erwähnt weiterhin, wie in Antiochia vor dem Ansehen des Jacobus selbst Petrus, der hervorragendste unter den Aposteln, sich gescheut und sein Benehmen verändert habe (Gal. 1, 19; 2, 6—9; 11—13). Das war etwa im Jahre 50 unsrer Zeitrechnung: aus dem Jahre 63 aber erzählt Josephus, der jüdische Geschichtschreiber der Zeit (ant. XX, 9), wie ebendieser Jacobus

den Märtyrertod erlitten. Es habe nämlich der sadducäische Hohepriester Ananus das Interregnum zwischen dem Tode des römischen Procurators Festus und der Ankunft seines Nachfolgers Albinus benutzt, um „den Jacobus, den Bruder Jesu, des sogenannten Christus“, sammt einigen Anderen als Gesetzesübertreter (d. h. als Christen) hinrichten zu lassen, was indeß auch von den eifrigsten und gesetzestreuesten Mitbürgern sehr mißbilligt worden sei; und mit dieser (von einigen Neueren ganz ohne Grund in den Verdacht der Einschiebung genommenen) Stelle kommt ein ausführlicherer Bericht, welchen Eusebius, der Vater der Kirchengeschichte, aus dem alten Hegesippus, einem christlichen Erzähler des hadrianischen Zeitalters, uns erhalten hat, trotz einer gewissen sagenhaften Ausschmückung wesentlich überein. Namentlich wird hier hervorgehoben, was mit dem Zeugniß des Josephus ganz zusammenstimmt, wie Jacobus nicht nur bei den jüdischen Christen, sondern bei dem ganzen Volk in hohem Ansehen gestanden, wie man ihn den „Gerechten“ genannt, ihm auch den Beinamen Oblias d. h. Schutzwehr (nämlich des Volkes vor dem drohenden Verderben) gegeben habe, und wie er diesem Beinamen entsprochen habe durch unablässige Fürbitte für das Volk. — Eusebius verfolgt nach demselben alten Zeugen die Spur der Familie Jesu noch weiter. Zunächst meldet er, wie nach der Zerstörung Jerusalems abermals ein — nur weitläuftigerer — Verwandter Jesu, Symeon, an die Spitze der sich wieder sammelnden dortigen Gemeinde gestellt worden sei, der dann unter Trajan ebenfalls den Märtyrertod erlitten habe. Dann aber bringt er — wiederum aus Hegesippus — die folgende merkwürdige, das volle Gepräge der Glaubwürdigkeit tragende Geschichte. Es seien unter Domitian, also gegen Ende des ersten Jahrhunderts, in Palästina Blutbefehle erlassen worden gegen die Leute davidischer Abkunft: also eine — wer weiß durch welche politisch mißverstandenen oder mißbrauchten messianischen Ideen veranlaßte — Verfolgung. Da seien auch zwei Enkel des Juda, des Bruders Jesu, angezeigt und nach Rom gebracht worden. Sie hätten ihre davidische Abkunft ehrlich bejaht, aber das Reich des Messias, auf das sie hofften, als ein Reich, das nicht von dieser Welt sei, bezeichnet; nach ihren Verhältnissen befragt, hätten sie dem Kaiser ihre schwieligen Hände gezeigt, mit denen sie ein Bauerngut von

39 Jucherten selbst bearbeiteten; da habe der Kaiser sie als offenbar harmlose Leute entlassen. — Wenn nun nach allen diesen Zeugnissen nicht wohl bezweifelt werden kann, auch kaum bezweifelt wird, daß inmitten der judenchristlichen Gemeinde, aus der unsere evangelische Ueberlieferung stammt, die Familie Jesu von seiner Mutter an bis zu den Enkelkindern eines seiner Brüder vorhanden gewesen ist, schlichte fromme Leute, die still dahinlebend jeden Augenblick für ihren Glauben zu sterben bereit waren, welch eine Glaubwürdigkeit erwächst schon hieraus jener Ueberlieferung? Oder kann man sich wirklich denken, daß in einer Gemeinde, in der solche die Erinnerung an Jesum als heiligste Familientradition bewahrenden Männer lebten und an der Spitze standen, die Willkür der Sagenbildung, ja der Mythendichtung die historische Wahrheit zu überwuchern vermocht?

Aber kehren wir zu Jacobus, dem ältesten und namhaftesten der Brüder Jesu, zurück. Von ihm haben wir nicht nur durch den Galaterbrief, die Apostelgeschichte, die Excerpte des Eusebius ein klar erkennbares Bild, — von ihm haben wir auch ein persönliches Geisteszeugniß, einen Brief im N. T. Auch von seinem Bruder Juda besitzen wir einen solchen, der aber ungleich kürzer, dabei sprachlich wie geschichtlich dunkel ist, während der des Jacobus bei erheblicherem Umfang den Vorzug großer Einfalt und Durchsichtigkeit hat. Man erwäge diesen Besitz, — ein eigenhändiges religiöse Schriftdenkmal eines leiblichen Bruders Jesu. Sollte eine Zeit, die aus ein paar fossilen Knochen ganze urweltliche Formationen reconstruirt, hieraus nicht, wenn sie das gleiche Interesse und die gleiche Unbefangenheit mitbrächte, das wahrhaftige Urchristenthum klarzustellen im Stande sein? Aber eine eigenthümliche Ungunst hat diese Epistel des Jacobus verfolgt. Luther hat sie verachtet, weil sie dem Apostel Paulus allzusehr zu widersprechen schien, (namentlich in dessen Haupt- und Grundlehre, die auch das Palladium der Reformation ist, von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein ohne des Gesetzes Werk), und hat sie eine „stroherne Epistel“ gescholten; und die neuere kritische Schule hat sie verachtet, weil sie dem Apostel Paulus nicht genug widersprach und sich in die moderne Schablone vom Gegensatz des urapostolischen Judenchristenthums und paulinischen Heidenchristenthums nicht fügen wollte, und hat sie mit kurzem

Proceß unter das unächte alte Eisen geworfen, ohne im Geringsten die Motive und die Verhältnisse deutlich machen zu können, aus denen irgendwer diesen Brief dem alten Jacobus angedichtet haben sollte. Erst neuerdings ist eine wachsende Schaar von Gelehrten der verschiedensten Richtungen darauf gekommen, in ihm nicht nur eines der anziehendsten und originellsten Schriftstücke des N. T., sondern geradezu das älteste Schriftdenkmal des Christenthums zu erkennen, und in der That, wer ihn unbefangen hierauf ansieht, der findet hier die Geschichte vom Ei des Columbus wiederholt. Der Brief geht an jüdische Christen „in der Zerstreuung", d. h. außerhalb Palästina's, neben denen noch keine Heidenchristen erscheinen. Diese Christen gehören den armen Kreisen ihres Volkes an, während die Reichen, von denen sie abhängen und leben müssen, ihnen feindselig gegenüberstehen. Dieses Doppelverhältniß religiösen Gegensatzes und nationaler wie socialer Gemeinschaft führt sicher auf die primitivsten Verhältnisse der christlichen Kirche. Die messiasgläubigen Juden in der Zerstreuung (vielleicht in Syrien), an die Jacobus in griechischer Sprache schreibt, sind aus den jüdischen Gemeinden, denen sie im fremden, griechisch redenden Lande angehören, noch gar nicht losgelöst und herausgetreten: sie haben wohl ihre eigene christliche „Synagoge", in die dann und wann einer der „Reichen", etwa aus Neugier, mit goldenem Fingerring und glänzendem Kleide hereinkommt, um dann von den armen Leuten mit höchster Devotion empfangen zu werden (2, 2); dabei aber stehen sie noch unter der Gerichtsbarkeit dieser reichen Landsleute, wie die jüdische Synagoge sie auch außerhalb Palästina's besaß, und werden in aller Weise unterdrückt und verfolgt, insonderheit auch der „edle Name", der (bei der Taufe) über ihnen genannt worden, (der Name Christi) geschmäht (2, 6. 7). Wann sind in der Urkirche diese Verhältnisse außerhalb Palästina's denkbar? Schlechterdings nur vor dem Aufgang der großen paulinischen Heidenmission, durch welche überall griechische Christen den jüdischen beigemischt, letztere dadurch aus dem Synagogalverbande losgelöst und mit jenen zusammen der römischen Obrigkeit als ein Drittes, eine von Juden wie Heiden unterschiedene Religionsgesellschaft dargestellt wurden. Jene Empfänger des Jacobusbriefes sind nun unter den angeführten Umständen von der ersten Begeisterung des Christwerdens zurück=

gekommen; der sociale Druck, in dem sie sich ihren reichen Volksgenossen gegenüber befinden, hat sie matt und mürrisch gemacht; sie murren darüber, daß Gott sie zu schwer versuche, schielen hinüber nach dem irdischen Wohlergehen der Ungläubigen, zanken und streiten untereinander im Dünkel des Besserwissenwollens und Lehrenwollens, und verlassen sich auf einen Glauben, der keine Werke hervortreibt, also todt in ihm selber ist. Das gibt dem Jacobus, dem hochangesehenen Gemeindevorsteher zu Jerusalem, die Feder in die Hand, um seine Volks- und Glaubensgenossen dadraußen zur rechten christlichen Denkart zurückzurufen, und so empfangen wir ein lebendiges Bild seines eignen eigenthümlichen Christenthums.

„Seines eigenthümlichen Christenthums", — nicht als ob es reell verschiedene Gestaltungen desselben im N. T. gäbe; aber formell gibt es allerdings verschiedene Ausprägungen des Einen Geistes und Lebens, und die des Jacobus ist die einfachste, die primitivste von allen. Keine Lehrschrift des N. T., die so unmittelbar und formell an das eigene Evangelium Jesu, an das Christenthum der Bergpredigt erinnerte wie der Jacobusbrief. Vom Eingang der Bergpredigt „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr", bis zu dem Schluß „Wer diese meine Rede hört und thut sie nicht, den vergleiche ich einem thörichten Manne", gehen die Anklänge hindurch: „Hat Gott nicht die Armen dieser Welt erwählet zu Erben des Reiches" (2, 5), und „So jemand ist ein Hörer des Wortes und nicht ein Thäter, der ist gleich einem Manne, der sich im Spiegel beschaut" (1, 23); und ebenso die Rede vom größten, vom „königlichen" Gebot (2, 8), ebenso das „Schwöret nicht, eure Rede sei ja, ja, und nein, nein" (5, 12) u. s. w. Wie die Bergpredigt keinerlei dogmatische Entwicklungen gibt, sondern in einfach großer Voraussetzung des Vatergottes, der als der sittlich Vollkommene, Alliebende seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und Dessen, welchen er gesandt hat, den Menschen sein Reich, seine heilig-selige Gemeinschaft zu bringen, sich damit begnügt lediglich practisch die Verheißung dieses Himmelreichs vorzuhalten und dann vor allem die Gerechtigkeit zu entwickeln, ohne die man in dasselbe nicht eingehen könne, — ganz so der Jacobusbrief. Seine Voraussetzung ist auch der „Vater des Lichts", bei dem kein Wechsel von Licht und Finsterniß, von Gut und

Böse ist, sondern die völlige und alleinige Güte; der niemanden zum Bösen versucht, weil er selbst vom Bösen unversuchbar ist, von dem lauter gute und vollkommene Gabe herabkommt (1, 17); und ist weiter „der Herr", an den wir glauben (2, 1), der „Messias der Herrlichkeit", also der, durch den uns Gott sein Reich und seine ewige Herrlichkeit mittheilt; — aber von ihnen lehrt er nicht: was er lehrt, das ist die Verheißung, die wir von Gott in seinem Messias haben, das „Reich, dessen Erben wir sein sollen" (2, 5), die „Krone des Lebens", welche Gott denen geben will, die ihn lieben (1, 12), und noch mehr das Gesetz der Gerechtigkeit, das erfüllt, gethan sein will, wenn wir jener Verheißung theilhaftig werden sollen. Dies Gesetz der Gerechtigkeit entnimmt er ganz wie die Bergpredigt den Geboten des Moses, und doch ist es nicht das mosaische Buchstabengesetz, dessen äußerliche Thaterfüllung genügte, noch weniger das mosaische Ritualgesetz, das nur einmal in der Wendung „so jemand sich lässet dünken, er diene Gott" beiläufig gestreift wird, sondern es ist das „königliche Gesetz der Liebe" (2, 8), das alle anderen Gebote in sich befaßt (2, 8), und zwar dies Gesetz der Liebe als verinnerlichtes, „in's Herz geschriebenes und in den Sinn gegebenes", wie der Prophet vom neuen Bunde geweißagt (Jer. 31, 31—34), — ebendarum das Gesetz nicht des Zwanges (der ja auch zur Liebe unmöglich ist), sondern, wie es ausdrücklich genannt wird, das „Gesetz der Freiheit", in dem man „beharrt" (1, 25). Denn das ist die große Gottesthat in Christo, daß er uns so sein Gesetz in's Herz geschrieben und in den Sinn gegeben hat, im Evangelium: „er hat uns aus freiem, gutem Willen, aus Liebe, gezeugt, wiedergeboren durch das Wort der Wahrheit, daß wir wären Erstlinge seiner Kreaturen" (1, 18); er hat durch den großen Säemann Christus „sein Wort, das die Seelen zu erretten vermag", als Kraft eines neuen Lebens uns „eingepflanzt" (1, 21). So faßt Jacobus das Evangelium des neuen Bundes noch ganz in die Offenbarungsformen des alten, Verheißung und Gesetz; sein Christenthum ist als Lehre dem des Paulus gegenüber höchst unentwickelt, gleichsam aus der Eischale alttestamentlicher Denkformen noch nicht herausgekommen, während der große Dialektiker aus Tarsus das seine mit dem Alten Testament auseinandergesetzt und vermöge der Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium zum

großartigsten Gedankensystem entfaltet hat; aber als Thatsache des inneren Lebens ist es ganz dasselbe Christenthum wie das des Paulus, und jeder anscheinende Widerspruch mit diesem nur die nothwendige Verschiedenheit des Sprachgebrauchs und der Lehrform.

Wie trefflich reimt sich nun mit dieser Denkart des Jacobusbriefes jenes Geschichtsbild des Jacobus, das uns im Neuen Testament und in der altchristlichen Ueberlieferung entgegentritt! Der Jacobus des Galaterbriefs wie der Apostelgeschichte und des Eusebius ist die ausgeprägteste Gestalt des ursprünglichen, noch ganz in die Formen des Judenthums gehüllten Christenthums, das vorbildliche Haupt der Urgemeinde, in der Beobachtung des Ceremonialgesetzes noch strenger als Petrus (Gal. 2, 12), ein Heiliger, den nicht nur die Juden*christen* nah und fern, sondern auch alle frommen Juden in seiner Umgebung verehren, und insofern das polarische Gegenbild zu Paulus, dem großen, kühnen Heiden- und Freiheitsapostel. Und doch hat er nichts zu schaffen mit jenem verkehrten, fanatischen Judenchristenthum, das dem Apostel Paulus auf Schritt und Tritt feindselig nachschleicht, ihn als Gesetzesabtrünnigen verleumdet und das Unkraut der Lehre, man könne ohne Beobachtung der mosaischen Ordnungen und Sitten kein rechter Christ sein, ihm in den neubestellten Acker seiner Gemeinden streut: Jacobus hat, wie Paulus selbst im Galaterbrief in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Apostelgeschichte uns bezeugt, den Heiden das Joch des Gesetzes nicht aufgelegt wissen wollen, also die Beobachtung der mosaischen Ceremonien nicht als Heilsbedingung betrachtet; er hat dem großen Heidenapostel, nachdem derselbe ihm seine gesetzesfreie Heilsverkündigung offen dargelegt, die Hand der Gemeinschaft gereicht und ihn als Diener desselben Herrn und desselben Evangeliums anerkannt, dem auch er diene (Gal. 2, 1—11; Ap.-Gesch. 15.): nur für sich selbst und sein Volk hat er kein Bedürfniß, ja kein Recht empfunden, aus der alten heiligen Lebensordnung, die Gott am Sinai den Israeliten gegeben, herauszutreten. Wie er im Denken des Christenthums in den jüdischen Denkformen verbleibt, so im Leben in den Formen der jüdischen Sitte; ein Mann, in dessen Geist und Wandel das Alte und das Neue, dessen stärkste Spannung im inneren wie äußeren Leben des Paulus die Triebfeder bildet, sich noch friedlich und freundlich

mit einander verträgt. — An diesem wirklichen, allein geschichtlichen Verhältniß zwischen Paulus und Jacobus scheitert unrettbar der vielbeliebte moderne Versuch (Ch. F. Baurs und seiner „tübinger" Schule), durch eine widersprüchliche Entgegensetzung beider eine Art von natürlicher Geburtsgeschichte des Christenthums zu gewinnen. Judenchristenthum und Heidenchristenthum, das Evangelium des Jacobus und des Paulus sollen zu einander im ausschließenden Gegensatze gestanden haben, jenes nur eine mäßige Modification des Judenthums darstellend, vom Judenthum nur verschieden durch den Glauben, daß der Messias nicht mehr künftig, sondern in Jesu erschienen sei, aber im Uebrigen nach wie vor ein Seligwerden durch's Gesetz, dem erst Paulus die Religion des Kreuzes, der versöhnenden Gnade, des rechtfertigenden Glaubens gegenübergestellt habe zum Streit und Zank eines Jahrhunderts, bis nach und nach aus der Vermittelung beider Elemente der Niederschlag des altkatholischen Christenthums sich gebildet. Nein, so ist das Christenthum nicht aus dem Judenthum gleichsam stufenweise zur Welt gekommen: wir mögen seiner historischen Wurzel so nahe graben als möglich, immer bleibt es das eine und selbe große Geisteswunder, das der Welt in Christo von Gott geschenkte neue Leben des Glaubens, Hoffens und Liebens, das als solches im Jacobus so neuvollkommen und so vollkommen neu ist wie im Paulus, wenn auch die Spiegelung desselben in Lehre und Sitte bei dem einen und dem andern zum Judenthum ein weit verschiedenes Verhältniß einnimmt.

Dies anerkannt, haben wir gleichwohl auf der andern Seite es zu würdigen, daß wir in der Eigenart des Jacobus dem geschichtlichen Ursprung des Christenthums so nahe wie möglich gerückt sind. Oder muß nicht aus dem Christenthum des Jacobus sich die Ausprägung des Judenthums, welche dem Christenthum unmittelbar zum Mutterschooße gedient hat, noch wohl errathen lassen? Was ist der Trieb und Sporn der eigenthümlich paulinischen Gedankenentwicklung und Lebenspraxis gewesen? Doch wohl, daß er ausgehend von der dem Evangelium entgegengesetztesten, äußerlichsten, fanatischsten Gestaltung des Judenthums, vom Pharisaismus, und in demselben bis zum äußersten Pol der Christusfeindlichkeit vorgeschritten, dann, als die ergreifende Hand der Gnade ihn zu jähem Bruch mit seiner

Vergangenheit herumholte, den Stachel nicht los wird, das ergriffene Neue nun auch in seinem diametralen Gegensatz gegen jenes Alte zu erfassen und daher in seiner ganzen Neuheit auch formell auseinanderzufalten. Wenn nun umgekehrt Jacobus unter allen Urzeugen des Christenthums diesen Trieb der Auseinandersetzung am allerwenigsten empfindet, wenn er mehr als irgend ein Apostel das volle unverkürzte Neue friedlich in den Formen des Alten bewahrt, — müssen wir nicht umgekehrt schließen, daß die Form des Judenthums, von der er herkommt, die dem Evangelium entgegenkommendste, die innerlichste, dem Geiste der Psalmen und Propheten gemäßeste, die so zu sagen schon am meisten evangelische gewesen? Und ergibt sich so nicht aus seiner Denkart ein Rückschluß auch auf die Geistesrichtung, in der seine Eltern gestanden, auf die Lebensluft also, in welcher der Heiland selbst von Kind auf geathmet und seinem göttlichen Beruf sich im Verborgnen entgegengebildet hat? In der That zeigt das Bild des Jacobus, wie es in seinem Briefe sich abgedrückt hat, einige Züge, die nicht specifisch christlicher Natur sind, sondern deutlich auf einen vorchristlichen Ursprung weisen, die auch nicht rein individueller, sondern typischer Art sind, also den Styl eines bestimmten, ihm mit anderen gemeinsamen Geisteslebens an sich tragen. Wir rechnen dahin zunächst die Hochhaltung, die Seligpreisung der irdischen Armuth, die vergeistigter auch in den Sprüchen des Herrn durchklingt; wir stoßen hier wie dort auf jenes eigenthümliche Gesetz der israelitischen Geschichte, das seit Jahrhunderten die Armen im Volke zu den vorzugsweise Frommen, die Frommen zu den vorzugsweise Armen gemacht hatte. Wir denken weiter an die jacobische Werthlegung auf das Schweigen. Dieser Jacobus hat eine feurige, den Sprüchen und Propheten des alten Bundes geistesverwandte Beredtsamkeit, auch in der dem Galiläer neben dem Aramäischen von Kind auf vertrauten griechischen Sprache: dennoch — Reden mag Silber sein, Schweigen ist ihm Gold. Die schärfste, beredteste Strafpredigt, die er hält, hält er der Zunge, „dem unruhigen Uebel“, dieser „Welt von Ungerechtigkeit“ (Kap. 3), und der Inbegriff seiner practischen Lebensweisheit lautet: Der Mensch sei schnell zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorn (1, 19). „Langsam zum Zorn“, — das führt uns endlich auf den tiefsten, innerlichsten Zug seines Charakterbildes: kein

lieberes Wort für Jacobus als das auch zu Jesu Lieblingsworten gehörende, welches Luther mit „Sanftmüthig" übersetzt hat, das aber nicht nur das geduldige Verhalten gegen den Nächsten, sondern überhaupt die innere Stille des Gemüthes, die Freiheit von allem leidenschaftlichen Wesen (allem „Zorn") auch Gotte gegenüber ausdrückt, jene Gelassenheit, welche das stille innere Lauschen auf Gottes Wort, die rechte Fassung und Verfassung der Seele dem Göttlichen gegenüber überhaupt ist (1, 21; 3, 13). Tritt nicht in allen diesen eigenthümlichen Zügen, die uns namentlich an die Einladungsworte der Bergpredigt, an die Seligpreisungen gemahnen, das Bild jener Verborgenen, Auserlesenen in Israel vor uns hin, in denen der auftretende Messias seine Wahlverwandten begrüßt, das Bild der „Armen im Geist", der „Stillen im Lande", der in sich gekehrten, innerlichen Israeliten (Röm. 2, 29), aus denen die h. Familie hervorgewachsen sein muß? Solch eine Gestalt ist es, die in dem ursprünglichen, noch vorchristlichen Jacobus anschaulich vor uns steht, und wenn je die Geisteszüge eines Kindes den Sinn der Eltern offenbarten, — dürfen wir hier nicht, wo es sich um die gemeinsamen Charakterzüge eines ganzen Volkskreises handelt, von Jacobus zurückschließen auf einen Joseph und eine Maria? Nicht anders werden die Eltern Jesu mit einander ihres Wegs gegangen sein, arm vor der Welt, aber reich in Gott und seiner Verheißung; beredt in der Sprache der Psalmen und Propheten im Kämmerlein des Gebetes, aber vor den Menschen schweigsam, von wenig Worten; innerlich still, gelassen, in leidenschaftsloser Fassung des Gemüthes, aber in verhaltener Glut des Herzens ringend nach Gerechtigkeit und auf den Trost Israels harrend. —

Und doch — damit wir nicht meinen, in diesem reinsten Triebe israelitischer Frömmigkeit die Wurzel des Christenthums selbst zu haben, lehrt uns die Geschichte, einen wie weiten und schweren Weg eben die Familie Jesu hatte zur Erkenntniß des Eingebornen vom Vater voller Gnade und Wahrheit. Wir kommen hier zu dem anziehendsten und denkwürdigsten Stück unsrer Betrachtung, dem Verhältniß der Familie Jesu zu ihrem Erstgebornen während des öffentlichen, messianischen Lebens desselben. An drei epochemachenden Punkten dieses Lebens tritt eine characteristische Stellung seiner

Familie zu ihm hervor: beim ersten verheißungsvollen Anfang, beim tragischen Wendepunkt, und endlich bei der letzten siegreichen Entscheidung.

Sieht man in unseren drei ersten Evangelien genauer zu, so findet man, daß Mutter und Brüder Jesu zu Anfang seines öffentlichen Lebens ihren Wohnsitz verändert haben, — daß sie mit ihm von Nazareth nach Kapernaum übergesiedelt sein müssen. Denn in Kapernaum ist es, wo es Marc. 3, 20—21 heißt: „Und sie kamen nach Hause, und da es seine Angehörigen hörten", u. s. w. — eine Stelle, auf die wir nachher zurückkommen werden; und v. 31 werden uns diese Angehörigen ausdrücklich als „seine Mutter und seine Brüder" erklärt. Dasselbe ergibt sich aus Marc. 6, 3, wo die Leute von Nazareth sagen: „Ist er nicht der Maria Sohn und der Bruder des Jacobus und Joses und Juda und Simon? und sind nicht auch seine Schwestern hier bei uns?" Nur von den Schwestern sagen sie, daß sie noch bei ihnen in Nazareth seien, nicht von Mutter und Brüdern, — also diese waren weggezogen, während jene, vielleicht in Nazareth verheirathet, zurückgeblieben waren. Ausdrücklich bezeugt jenen Umzug Johannes 2, 12: „Danach zog er hinab nach Kapernaum, er, seine Mutter, seine Brüder und seine Jünger." Nun, daß er selber Nazareth, die Vaterstadt, in welcher der darin aufgewachsene Prophet nichts gilt, mit Kapernaum vertauscht, der Heimath der erstgewonnenen begeisterten Anhänger, eines Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes, das verstehen wir; aber was mag die Mutter und die Brüder bewogen haben, selbst mit Zurücklassung der Schwestern sich dieser Uebersiedlung anzuschließen? Doch wohl nichts anderes, als daß sie damals auch zu seiner eben im Stillen sich bildenden ersten Jüngergemeinde, — denn noch ist er nicht öffentlich hervorgetreten, — gehörten. Unmittelbar vor jener Notiz im Johannesevangelium steht die Geschichte von der Hochzeit zu Cana, in der die Mutter Jesu das erste Zeichen seiner Herrlichkeit stürmisch heischt und unerachtet anscheinender Zurückweisung auch erlangt und erlebt. Welche Räthsel diese Erzählung uns auch aufgeben möge, sie ist der in der evangelischen Geschichte nicht zu missende Reflex einer Erstlingszeit im Berufsleben Jesu, deren Erinnerung in den drei ersten Evangelien verwischt ist; einer Zeit, in der Jesus, noch nicht in's

öffentliche Leben seines Volkes hinausgetreten, aber bereits im Vollgefühl seiner messianischen Sendung, wie es in dem Tauferlebniß am Jordan ihm aufgegangen war, in der That „seine Herrlichkeit offenbarte“ in einem engen vertrauten Kreise der nächsten ihm leiblich und geistlich Verwandten. Wenn wir uns hineinversetzen in den Kreis jener auf den Trost Israels wartenden Stillen im Lande, in welchem Jesus aufgewachsen war, und uns den Eindruck, den Jubel malen, als auf einmal vom Jordan her die Prophetenstimme erscholl: das Himmelreich ist nahe, — und nun ihr Liebling, Jesus von Nazareth, der Davidssohn, zurückkam vom Jordan, in des Geistes Kraft, ein Anderer als zuvor, und mit strahlendem Angesicht, mit in den Himmel erhobenem Herzen ihnen verkündete: Ja, es ist so; und Ich, ich bringe euch dies nahende Himmelreich, — vorüber sind die Jahrhunderte des Fastens und Trauerns, des Harrens und Sehnens, und angebrochen der Hochzeitstag der Erfüllung und das bereitete Hochzeitsmahl himmlischer Befriedigung: ob da nicht wirklich, wenn sie zusammen feierten und ihre entzückten Seelen an seinen Lippen hingen, ihnen das Wasser zu Wein ward, das Wasser der alttestamentlichen Reinigung, welches das Gesetz und noch Johannes allein ihnen zu bieten vermocht, zum Feuerwein und Wunderwein eines neuen Geistes und Lebens? An dieser Zeit des ersten Glaubens und der ersten Liebe, an diesen Tagen des messianischen Hochzeitsjubels im engen Kreise der Vertrauten, in dem es wahrhaftig hieß „Wie können die Hochzeitsleute fasten, dieweil der Bräutigam bei ihnen ist?“ (Marc. 2, 19), hat also die Mutter, haben ohne Zweifel auch die Brüder Jesu theilgenommen, voll stürmischer Erwartung, voll ahnungsvollen Anschauens der Herrlichkeit, die er in ihrer Mitte offenbarte. (Joh. 2, 11).

Wie so ganz anders das zweite Bild, in dem sie in der Mitte seines öffentlichen Lebens uns wiederbegegnen. Jesus sitzt in Kapernaum in großer Volksversammlung und lehrt. Die Leute, von seinen Wundern hocherregt, umdrängen ihn und hangen an seinen Lippen; ein Weib aus dem Volke unterbricht ihn mit dem Gefühlsausbruch: „selig der Leib, der dich getragen und die Brüste, die du gesogen“ (Luc. 11, 27). Aber auch Schriftgelehrte, von Jerusalem herabgekommen, ihn auf Leben und Tod zu bekämpfen, sitzen darunter und raunen dem Volke zu: er ist mit dem Teufel im Bunde, das ist

die Quelle seiner Wunderthaten, „durch Beelzebub treibt er die Dämonen aus.“ Und wie nun Jesus die Lästerrede ruhig und ernst widerlegt, sagt man ihm aus nächster Nähe: deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und lassen dich rufen. Da antwortet er: „Wer ist meine Mutter, wer sind meine Brüder? Die den Willen thun meines Vaters im Himmel, die sind mir Bruder, Schwester und Mutter“ (Marc. 3, 22—35. Matth. 12, 47—50). Was ist das, daß er seine Mutter und seine Brüder nicht mehr kennen will; daß er ihnen die entgegenstellt, die den Willen Gottes thun? Marcus löst uns das Räthsel durch ein neues: „Seine Angehörigen, berichtet er unmittelbar vorher (v. 21), da sie es hörten, gingen aus und wollten ihn ergreifen, denn sie sprachen: Er ist von Sinnen“ *). Also dazu sind Mutter und Brüder gekommen, um ihn seiner öffentlichen Thätigkeit mit Gewalt zu entführen, weil sie ihn für einen von Sinnen Gekommenen, für einen Exaltirten, einen am Rande des Abgrundes wandelnden Phantasten halten! Eine gewöhnlich unbeachtete oder unverstandene Notiz der evangelischen Geschichte, die uns auf's Aeußerste befremdet; nur Marcus hat sie aus der gemeinsamen Quelle aufzubewahren gewagt; aber wenn irgend ein Zug in den Evangelien das Gepräge der Glaubwürdigkeit trägt, so ist es dieser, — niemand in der späteren Christenheit hätte etwas anscheinend so Anstößiges zu erdichten vermocht. Und es bestätigt ihn leise auch das vierte Evangelium, indem es (7, 5) schreibt: „Auch seine Brüder glaubten nicht an ihn“; ja es bestätigt ihn noch deutlicher Jesus selbst, indem er (Marc. 6, 4) von sich sagt: „Ein Prophet gilt nirgend weniger als in seiner Vaterstadt und in seinem eigenen Hause.“ Aber wie werden wir uns diesen Umschlag der Familie Jesu von der anhänglichen frohlockend-gläubigen Erwartung in dies tief verletzende Irrewerden erklären? Er ist doch im Grunde nicht schwerer zu erklären, als der Umschlag in jenem Messiasherold, den Jesus selbst für mehr denn einen Propheten erklärt hat, der anfangs sagen konnte: „Ich sah den Himmel über ihm offen und den Geist auf ihn herniederfahren wie eine Taube; er ist's, von dem ich gesagt habe, ein

*) Luther irrig, gegen den Grundtext: „die um ihn waren“ und „er wird von Sinnen kommen.“

Stärkerer kommt nach mir, der wird euch mit heiligem Geist und Feuer taufen", und der dann doch aus seinem Kerker Boten zu ihm sandte und zweifelnd ihn fragen ließ: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten?" Seit jenen Erstlingstagen jubelnder Erwartung war eben über die Kreise der damals Gläubigen eine große Enttäuschung gekommen, der nur die hernach zu Aposteln erwählten Erstlingsjünger widerstanden hatten: sie alle, nicht Einen ausgenommen, hatten sich die Wege des neugesalbten Messias ganz anders gedacht, als sie seitdem sich gestaltet. „Er hat seine Wurfschaufel in der Hand; er wird seine Tenne fegen und den Weizen in seine Scheunen sammeln, die Spreu aber verbrennen mit ewigem Feuer" — so hatte Johannes gepredigt, und so hatten's schon die Propheten sich vorgestellt: ein Hinstellen des Reiches Gottes im Nu, ein Welterlösen, das mit dem Weltgericht Hand in Hand ginge, das die Gestalt des Himmels und der Erde veränderte mit göttlichem Machtwort; ein Messias, hier die Gläubigen krönend mit ewiger Herrlichkeit, dort die Ungläubigen verzehrend mit dem Feuerhauch seines Mundes. Wie ganz anders, wie unendlich viel unscheinbarer und demüthiger war nun Jesu thatsächlicher Gang, wenn er etliche Blinde, Lahme, Geistesverwirrte gesund machte, der Zöllner und Sünder sich annahm, und immer nur predigte und wieder predigte! Das war das Thun eines Propheten, ja; aber nicht des Messias, und darum ergeht an den immerfort nur lehrenden und heilenden Freund die Ungeduldsfrage aus dem Kerker: „bist du, der da kommen soll, der Verheißene, für den ich dich hielt, oder bist du auch nur ein Vorläufer dessen, der erst das rechte Heil bringt?" Und schon hielt ihn das Volk nur noch für einen solchen Vorläufer; verhallt waren die Huldigungsgrüße hochgespannter, messianischer Erwartung, die am Anfang ihm entgegengerauscht und die noch nachklingen in dem „Du Sohn Davids, du Heiliger Gottes" im Munde der Besessenen oder der Kananiterin und des blinden Bettlers von Jericho: er ist ein Elias, ein Jeremias, er ist der wiedererstandene Täufer, sagte das Volk (Matth. 16, 14), — daß er Christus d. h. der Messias sei, sagte es nicht. Aber so mochte die anfängliche Erwartung ermäßigen wer nie herzhaft an ihn geglaubt, wer nur von ferne gestanden und über seine Erscheinung bei sich selbst geräthselt hatte: wer an ihn geglaubt

hatte wie seine Nächsten, wer den ganzen Jubelrausch messianischer Festfreude in jenen Erstlingstagen mitgefeiert hatte und nun durch den Fortgang sich enttäuscht, aus allen Himmeln seiner Erwartung herausgefallen fühlte, dem blieb nur Eine Stimme und Ein Entscheid: er ist der Messias nicht, aber er bildet sich's ein, er möchte fliegen und kann nicht; er ist ein Schwärmer, ein Nachtwandler, der in seinen messianischen Träumen bereits am Rande des Verderbens einhergeht: laßt uns ihn zurückreißen von der Zinne, auf der er wandelt, damit er nicht in den Abgrund stürze, den er gar nicht zu sehen scheint. Das ist der Sinn jener dunklen Wendung: „Da die Seinigen hörten, er sei da, gingen sie aus, ihn zu greifen, denn sie sprachen: Er ist von Sinnen."

Unter den schmerzlichen Eindrücken, die den Herrn in der Mitte seiner Laufbahn umringten, vielleicht der schmerzlichste. Ihm vielleicht entstammt jenes Wort, das man gewöhnlich auf seine Armuth deutet, das aber vielmehr seine Heimathlosigkeit ausdrückt: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege"; — hinfort war das eigene Haus, das Haus seiner Mutter ihm zur Fremde geworden. Das ganze tragische Verhängniß seines Berufslebens spiegelt sich in diesem Mißverhältniß zu seiner eignen Familie. Er war ja der Messias Israels, der Heiland, auf den sie warteten, und doch konnte, durfte er es ihnen nicht sagen (Matth. 16, 20). Hätte er den Messiasnamen in's Volk geworfen: Tausende hätten für ihn ihr Leben eingesetzt, aber um die Krönung sinnlicher Erwartungen, um die Herstellung eines Reiches dieser Welt; er aber wollte und konnte allein der Messias G o t t e s, der Heiland ihrer unsterblichen Seelen sein. So muß er selbst den sinnlichen Messiasglauben dämpfen und niederschlagen, der auf ihn eindringt (Joh. 6, 15); so muß er erst ein tieferes und reineres religiöse Bedürfniß erwecken, aus dem dann ein besseres Verständniß seines Messiasthums erwachsen könne. Aber er ringt fast vergeblich darum. Kaum daß in einem Petrus, in den Zwölfen jenes tiefere Bedürfniß und Verständniß ahnend aufgeht, — „Herr, wohin sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus (der Messias), der Sohn des lebendigen Gottes"

(Joh. 6, 68; Matth. 16, 16): dem Volke dagegen wird er, je tiefer er in seine innere Gottesfülle hineingreift, um so unverständlicher, um so anstoßreicher, — „das ist eine harte Rede, sagen sie zu seinen süßesten Lebensworten, wer kann sie hören?“ (Joh. 6, 60. 66). Und so kommt's dahin, daß ihm zuletzt auch in Galiläa der Boden unter den Füßen zerbricht, und nur Ein Weg ihm übrig bleibt, wenn er die Fahne des Gottesreichs nicht sinken lassen will, — der Weg hinauf nach Jerusalem, in den Herzpunkt des Volkslebens und in die Mördergrube aller Propheten. Hier, wo der glühende Haß der Pharisäer, denen er ihre Scheingerechtigkeit zerbrochen vor die Füße warf, und die kühle Selbstsucht der sadducäischen Machthaber, denen die ganze messianische Frage auf die Machtfrage Er oder wir? hinauslief (Mc. 12, 7), einander die Hand reicht, wird ihn die ungewisse, schwankende Volksgunst nicht erretten vor dem Aeußersten. Er aber erkennt in dem dunkeln Verhängniß, das sich so über seinem Haupte zusammenzieht, den wunderbaren Rathschluß seines himmlischen Vaters, ihn sterbend ausrichten zu lassen, was er lebend nicht hatte ausrichten können, und ihm jenseits des Todes und Grabes eine verklärte Wiederkehr in die ihn ausstoßende Welt, einen neuen Lauf voll Sieg und Triumph zu bereiten. — Und in die Erfüllung dieser Voraussicht verwebt sich die letzte Wendung zwischen ihm und seiner Familie.

Es scheint, daß in den letzten Zeiten seiner Laufbahn das Verhältniß der Seinen zu ihm sich gemildert hat, ohne sich gründlich zu ändern. Noch einmal kommt er vor seinem letzten Gang gen Jerusalem nach Kapernaum, wie um Abschied zu nehmen (Mc. 9, 33). Da reden seine Brüder freundlicher, nachdenklicher mit ihm, aber auch jetzt noch verstehen sie seine Wege nicht, glauben sie nicht an ihn (Joh. 7, 3 f.), und wenn die Mutter schließlich am Charfreitag unter seinem Kreuze steht, so müssen wir uns denken, daß auch hier die Liebe sich größer erwiesen hat als der Glaube, daß einfach-menschliche Muttertreue sie bei ihm hat ausharren lassen. Da auf einmal, alsbald nach seinem Tode, finden wir Mutter und Brüder inmitten der ersten in Jerusalem sich bildenden Gemeinde der Gläubigen, noch vor dem Pfingstfest mit den Aposteln vereinigt (Ap.-G. 1, 14). Wie ist das möglich geworden, nach jenem tief verirrten „Er ist von Sinnen“, nachdem er bei seinen Lebzeiten „nirgend weniger gegolten als in

seinem eignen Haus"; die schweren Zweifel und Aergernisse, die das veranlaßt, — wie hätte bei allem persönlichen Mitgefühl sein Kreuzestod sie zu heben und nicht vielmehr auf's Aeußerste zu steigern vermocht? Der Apostel Paulus löst uns das Räthsel mit zwei Worten, indem er uns in jener merkwürdigen Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen, die er von den Augenzeugen selbst hat (1. Kor. 15, 3—7), die kurze Notiz gibt: „danach ist er dem Jacobus erschienen." Der Umschwung eines Lebens liegt in diesen Worten, ebenso wie in der sogleich folgenden Anspielung auf das eigne Erlebniß des Apostels bei Damascus: „zuletzt ist er auch mir erschienen als einer unzeitigen Geburt." Also der Auferstandene hat sich auch seinem Bruder Jacobus gezeigt, und so den Zweifel, den Thomasunglauben seiner Familie zuletzt überwältigt. Gewiß nicht ohne daß im Jacobus, in Mutter und Brüdern längst schon die tieferen, übersinnlichen Eindrücke seiner Persönlichkeit wirksam gewesen, längst der Zweifel mit einem keimenden Glauben wie Wintereis mit Frühlingskeimen im Streit gelegen, — einem völlig Ungläubigen hätte und hat sich der Auferstandene nirgend gezeigt. Und doch, — wäre der Sieg des Glaubens über den Zweifel, wäre in der Seele des leiblichen Bruders ein Umschwung, wie er von jenem „Er ist von Sinnen" zu dem forthinigen „Jesus, unser Herr, der Messias der Herrlichkeit" nothwendig war, psychologisch begreiflich, ohne ein Erlebniß, das alle Zweifel — nicht etwa belehrend löste, sondern gottesmächtig niederschlug und so der Ausgangspunkt eines neuen gläubigen Erkennens, eines Verstehens Jesu und seiner Wege im heiligen Geiste ward? So tritt hier an der Familie Jesu insonderheit in's Licht, was wir von der Auferstehung Jesu für die ganze erste Gemeinde immer behaupten: ohne ihren Eintritt, ohne ihre überzeugende und überwältigende Wahrheit wäre eine Entstehung jener Gemeinde aus dem jüdischen Volke bei dessen allbeherrschenden sinnlichen Messiashoffnungen und bei der gänzlichen Unerfülltheit, ja anscheinenden schließlichen Vernichtung derselben schlechthin undenkbar; nur ein Pfand der Herrlichkeit Jesu, das wider alle Vorurtheile und Zweifel jüdischer Herzen durchschlug und zugleich doch die Blicke derselben von der Sinnenwelt, an der ihre Messiashoffnung hing, hinweg in eine höhere, übersinnliche Welt zog, konnte den Kampf der sinnlichen Gedanken

und Erwartungen mit der keimenden Sehnsucht nach einer geistlichen Erlösung siegreich entscheiden.

Das also ist's, was von da an die Familienglieder Jesu, den Jacobus vor allen, zu Gliedern jener glaubend und duldend die Welt überwindenden Gemeinde, ja nach des Paulus Ausdruck (Gal. 2, 9) zu Pfeilern derselben gemacht hat, eine Stellung, in der sie, ohne eine irdische Erfüllung ihrer alten Hoffnungen zu schauen, allezeit bereit sein mußten, ihr Bekenntniß zu Jesu mit ihrem Blute zu besiegeln. Blicken wir von hier aus auf den Weg zurück, der diesen ächten Israeliten ohne Falsch zum Christenglauben verordnet war, so müssen wir sagen: während er der oberflächlichen Betrachtung ein leichter scheinen mag, war er in Wahrheit vielleicht der schwerste, der gedacht werden kann. Denn das Sprichwort, das Jesus selbst auf das Verhältniß zu seiner Familie anwandte und in demselben erfuhr, „der Prophet gilt nirgend weniger als in seinem eigenen Hause", hat seinen guten Grund. In seinem eignen Hause kennt man seine Schwächen, wenn er deren hat, am allerbesten; in seinem eignen Hause hat man ihn in hülfloser Kindheit, in unreifer Jugend, im Alltagskleide der Menschlichkeit gesehen, und es bedarf zwiefach überwältigender Eindrücke, um das Göttliche in ihm anzuerkennen. Welch eine heilige Hoheit Jesu, welche überschwänglichen Züge und Erweise seiner Herrlichkeit also setzt es voraus, daß die Mutter, welche ihn großgezogen, daß die Brüder, die mit ihm als Kinder gespielt und als Männer gestritten, schließlich zu ihm gesprochen haben: „Du bist der Herr, auf den wir hoffen; für dich sind wir bereit, jeden Tag unser Leben zu lassen, denn im Glauben an dich haben wir das ewige Leben."

Das ist das Licht, welches die geschichtliche Kunde von der Familie Jesu auf die Ursprünge unseres christlichen Glaubens wirft.

Die
Auferstehung Christi und ihre neueste Bestreitung
(in Straußens „Leben Jesu für's deutsche Volk").
(1865.)

Das neue „Leben Jesu" von Strauß, welches das eben abgelaufene Jahr uns gebracht hat, unterscheidet sich von der früheren Arbeit desselben Verfassers vor allem dadurch, daß es sich nicht mehr an den geschlossenen Kreis der Fachgelehrten, sondern an die gesammte deutsche Lesewelt wendet; es ist „bearbeitet für das deutsche Volk." Läßt auch der erste Eindruck des Buches sich nicht vergleichen mit dem seines französischen Vorläufers, dessen Formreize ihm völlig abgehen, so wird doch ohne Zweifel seine Wirkung auf die Dauer eine eindringendere und nachhaltigere sein. Denn an die Stelle der von Renan verschossenen mehr blendenden als treffenden Pfeile sind hier die wuchtigeren Waffen deutscher Kritik getreten, und so wenig auch die ganz einseitige Mittheilung, die Strauß über die wissenschaftliche Sachlage gibt, den Laien zu einem unbefangenen eignen Urtheil in Stand setzt, — das hat er meisterhaft verstanden, aus dem Zeughaus der verneinenden theologischen Schule einen ansehnlichen Waffenvorrath unter die Leute zu bringen. So verlegt sich der große Kampf um die Heiligthümer der christlichen Kirche, der unser Zeitalter bewegt, immer umfassender und ernster in unser Volksleben, um hier seine letzte Entscheidung zu finden, eine Entscheidung, die — darin begegnen wir uns mit Strauß in gleicher Ueberzeugung — über die Zukunft unseres Volkes ebenso gewiß mitentscheiden wird, als einst der vor dem Richterstuhl des Pilatus geführte Proceß über die Zukunft des jüdischen Volkes entschied. Unverkennbar legt diese Sachlage

sowohl den Gebildeten in der Gemeinde als andrerseits der gläubigen theologischen Wissenschaft neue große Verpflichtungen auf. Wird es hinfort noch erlaubt sein, zwar auf allen Gebieten weltlicher Bildung zeitlebens fortzuarbeiten, aber die religiöse mit dem Confirmandenunterricht für abgeschlossen zu halten? So wenig der christliche Glaube aus dem Für und Wider der Wissenschaft erwächst, so gewiß seine Wurzeln in einen tieferen Grund hinabreichen als ihn die Pflugschar der historischen Kritik aufzuwühlen vermag, so wird er doch, um im Sturmwind dieser Zeiten nicht umzuknicken, ganz anders als seither auf seine erkenntnißmäßige Ausbildung und Rechtfertigung Bedacht nehmen müssen. Und diesem Bedürfniß der gebildeten Gemeinde wird die gläubige Wissenschaft weit rückhaltloser als seither entgegenzukommen haben, indem auch sie ihr Zeughaus zutrauensvoll aufschließt und die Vertheidigungswaffen, über die sie verfügt, an die Laien vertheilt, — natürlich wirkliche, brauchbare Waffen, nicht veraltete Cabinetsstücke, die sich in der gegenwärtigen Kriegsführung lächerlich machen. Es ist diese Aufgabe und Verpflichtung, der ich Ihnen gegenüber in dieser Stunde ein wenig nachkommen möchte.

Ich möchte Sie nämlich einladen, mir in eine ganz freie und voraussetzungslose Prüfung eines einzelnen Kapitels jenes neuen Straußschen „Lebens Jesu“ zu folgen, des Kapitels von der Auferstehung des Herrn. Eine irgend gründliche Erörterung des ganzen Buches wäre natürlich in der hier uns zugemessenen Zeit unmöglich, aber dies Kapitel hat nicht nur für sich selbst das allergrößte Interesse, sondern zugleich den Vortheil, nach Straußens eignem Geständniß über den Werth oder Unwerth seines ganzen Unternehmens Entscheidung zu geben. Strauß leitet die Erörterung der Auferstehung Jesu, der er nicht weniger als den vierten Theil seines „Lebens Jesu in geschichtlichem Umriß“ gewidmet hat, mit folgenden bedeutsamen Worten ein: „Hier stehen wir also an der entscheidenden Stelle, wo wir den Berichten von der wunderbaren Wiederbelebung Jesu gegenüber entweder die Unzulänglichkeit der natürlich-geschichtlichen Ansicht für das Leben Jesu bekennen, mithin alles Bisherige zurücknehmen und unser ganzes Unternehmen aufgeben, oder uns anheischig machen müssen, den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu ohne ein entsprechendes wunderbares

Factum begreiflich zu machen." Da nun andrerseits wir, die wir die gläubige und biblische Auffassung des Lebens Jesu vertheidigen, unter einer Fahne fechten, auf der geschrieben steht „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel" (1 Kor. 15, 17), so bedarf es ja wohl keiner weiteren Vorrede, um die ganze unvergleichliche Bedeutung unsres Gegenstandes vor Augen zu stellen.

Ehe wir aber die Streitkräfte mustern, welche Strauß auf diesem entscheidenden Punkte zu verwenden hat, wird es gut sein sich zu erinnern, was *vor* ihm gegen dasselbe Bollwerk unseres Glaubens bereits von Anderen versucht worden ist, und danach zu bemessen, ob, wenn der Strauß'sche Angriff mißlingt, überhaupt noch etwas Ernstliches zu fürchten übrig bleibt. Es ist in Deutschland nun gerade hundert Jahre her, seit gegen das Wunder der Auferstehung Christi mit Waffen der Wissenschaft Sturm gelaufen wird. Um die Auferstehungs*botschaft*, durch welche unstreitig die christliche Kirche gegründet worden ist, ohne die Auferstehungs*thatsache* erklärlich zu machen, konnte überhaupt ein doppelter Weg versucht werden: man konnte entweder den Tod oder die Wiederbelebung Jesu für Täuschung erklären. Der erstere Weg führte zu der einst so beliebten Annahme eines Scheintodes des Gekreuzigten, der zweite ließ die Wahl, die Auferstehungsbotschaft entweder auf Selbsttäuschungen oder auf bewußte Lüge der Jünger zurückzuführen. Diese letzte, roheste aber bündigste Erklärung hat Reimarus gewählt, der Verfasser der von Lessing herausgegebenen „Wolfenbüttler Fragmente", durch die in Deutschland der wissenschaftliche Streit über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte überhaupt eröffnet worden ist. Nach Reimarus haben die Jünger aus Noth, um dem ursprünglich politischen, am Kreuz auf Golgatha gescheiterten Unternehmen Jesu eine rettende andere Wendung zu geben, den Leichnam ihres Meisters gestohlen und die Auferstehung desselben erdichtet. Die starke Seite dieses Angriffs war der zum ersten mal gründlich gegebene Nachweis der mancherlei zwischen den neutestamentlichen Auferstehungsberichten stattfindenden Differenzen, ein Nachweis, dem die damalige Apologetik mit ihrer steifen Vorstellung einer buchstäblichen Inspirirtheit der h. Schrift nicht gewachsen war, wogegen noch Strauß sich denselben zu Nutze gemacht hat. Dagegen dem Reimarus die alte jüdische Verleumdung

vom Leichendiebstahl der Jünger (vgl. Matth. 28, 13) nachzureden und jene Abweichungen der Berichte aus der mangelhaften Abrede von Lügnern zu erklären, hat kein Nachfolger desselben Lust gehabt: man fühlte bald, daß es doch wohl etwas weniger vernunftwidrig sei, die christliche Kirche aus einem Wunder, als aus einer Lüge entstehen zu lassen. „Dieser Verdacht, sagt Strauß in seinem älteren Leben Jesu (Bd. II. S. 685 der 3. Aufl.), ist schon durch die Bemerkung des Origenes niedergeschlagen, daß eine selbsterfundene Lüge die Jünger unmöglich zu einer so standhaften Verkündigung der Auferstehung Jesu unter den größten Gefahren hätte begeistern können, und mit Recht bestehen noch jetzt die Apologeten darauf, daß der ungeheuere Umschwung von der tiefsten Niedergeschlagenheit und gänzlichen Hoffnungslosigkeit der Jünger beim Tode Jesu zu der Glaubenskraft und Begeisterung, mit welcher sie am folgenden Pfingstfest ihn als Messias verkündigten, sich nicht erklären ließe, wenn nicht in der Zwischenzeit etwas ganz außerordentlich Ermuthigendes vorgefallen wäre, und zwar näher etwas, das sie von der Wiederbelebung des gekreuzigten Jesu überzeugte." — Aber, fragte man sich, konnte dies Ermuthigende nicht eine auf natürliche Weise vorgegangene Wiederbelebung des nur scheinbar Gestorbenen sein? Der alte Rationalismus, der mit der Freidenkerei eines Reimarus die Abneigung gegen das Wunder theilte, aber durch seine sittliche Würdigung des Christenthums sich von ihm zum Besseren unterschied, hat die Scheintodshypothese in mancherlei Wendungen wahrscheinlich zu machen gesucht, und noch Schleiermacher, der große principielle Ueberwinder des Rationalismus, hat an dieselbe seinen zu besseren Dingen berufenen Scharfsinn verschwendet. Gleichwohl darf man sich heute über diese Hypothese kurz fassen. Die überwältigende Bezeugung des wirklich eingetretenen Todes Jesu, der von Josephus bezeugte Fall, daß von drei noch lebend vom Kreuze Abgenommenen trotz aller ärztlichen Pflege nur einer mit dem Leben davon kam, die Undenkbarkeit, daß ein nach solchen Leiden und mit solchen Wunden Begrabener im Grabe selbst auf natürlichem Wege die Kraft wiedergewönne am dritten Tage wie ein Gesunder, ja wie ein Verklärter zu wandeln, sind noch nicht einmal die stärksten Gegengründe. Entscheidend ist, daß Jesus, um seine Jünger zu begeistern, ihnen auf wenig lautere Weise den wahren Stand der Sache verhehlt,

und um einen übernatürlichen Ausgang seines Erdenlebens glaublich zu machen, den Rest seiner Tage in zweideutiges Dunkel gehüllt haben müßte, oder aber, daß sein mühsam gerettetes und doch unheilbar geknicktes Leben, falls es sich den Jüngern offenbart hätte wie es war, für einen begeisterten Aufschwung derselben ein fast noch stärkeres Hinderniß gewesen wäre als sein wenigstens durch tragische Größe erhebender Tod. Auch diesem Erklärungsversuche hat Strauß ein Urtheil gesprochen, das schwerlich Widerspruch erfahren wird: „ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch dem Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten machen, der ihrem späteren Auftreten zu Grunde lag.“ (Leben Jesu v. 1864 S. 298.) — So blieb für Strauß nur noch der letzte der oben angegebenen Wege übrig, die Annahme einer Selbsttäuschung der Jünger, und auf diesen letzten Ausweg hat sich mit ihm neuerdings Alles, was dem Wunder der wirklichen Auferstehung Jesu entgehen möchte, zusammengedrängt. Man ist darüber einig, daß die Auswege des Reimarus und der Rationalisten ungangbar sind; man räumt insonderheit ein, daß die vorher so unmündigen und durch den Tod Christi nothwendig auf's Tiefste entmuthigten Jünger allein durch den festen Glauben an eine wirkliche, wunderbare Auferstehung Christi diese weltüberwindenden Apostel des Evangeliums geworden sein können; aber man meint zur Erklärung dieses begeisternden Glaubens keineswegs der wirklichen und wunderbaren Thatsache zu bedürfen, sondern denselben ebenso gut natürlich erklären zu können aus einem psychologischen Proceß, welcher bis zu visionärem Schauen des Gekreuzigten geführt und so den Trugschluß der Jünger, als ob Jesus auferstanden sei, unentfliehbar gemacht habe. Erwiese sich nun auch diese Visionshypothese als undurchführbar, so würde nach dem seitherigen Verlauf der wissenschaftlichen Erörterung nichts übrig bleiben, als sich zum Glauben an das Wunder der Auferstehung zu entschließen, und diese Sachlage ist es, die der von uns anzustellenden Prüfung des Strauß'schen Versuchs einen ganz besonderen Reiz verleiht. Zwar finden in der Art und Weise jene Visionen der Jünger herzuleiten zwischen den neueren Bestreitern der Auferstehung

einige Unterschiede statt, und so könnte man sagen, es sei mit der etwaigen Widerlegung des Strauß'schen Gedankenganges noch nicht die Visionshypothese überhaupt überwunden.*) Allein einmal haben wir in Strauß ohne Frage den umsichtigsten wie den folgerichtigsten Denker auf diesem Gebiet uns gegenüber; dann aber wird das Meiste und Wichtigste, was wir ihm entgegenzuhalten haben, nicht blos *seine* eigenthümliche Begründung treffen, sondern die Visionshypothese als solche.

Daß das Neue Testament unter der Auferstehung Christi keine bloße Fortdauer seiner Seele im Jenseits oder seines Geistes in der Gemeinde, auch keine Rückkehr in das alte, sterbliche Dasein, sondern ein leibhaftiges Hervorgehen aus dem Tod zu neuem, verklärtem, unsterblichem Dasein versteht, darüber ist Strauß mit uns einig. Aber, meint er, um ein so unerhörtes Wunder anzunehmen, müßten wir dasselbe auf eine Weise bezeugt finden, welche die Unwahrheit des Zeugnisses schwerer denken ließe als die Wirklichkeit der bezeugten Thatsache. Dazu sind ihm aber die neutestamentlichen Berichte durchaus nicht angethan. Keins der vier Evangelien rührt von einem Augenzeugen her, (das des Johannes nach Strauß am allerwenigsten), und der allerdings durchaus glaubhafte Bericht des Apostels Paulus 1. Kor. 15, 3 ff. führt über die allgemeine Thatsache, daß Petrus, Jacobus, die älteren Apostel überhaupt und mehr als fünfhundert Christen auf einmal den Auferstandenen gesehen zu haben *glaubten*, nicht hinaus. Ueberdies, wie wenig stimmen diese Berichte zusammen! Paulus zählt sechs Erscheinungen des Auferstandenen auf, aber nur eine oder die andre davon findet sich in den Evangelien wieder, während *er* wiederum die von diesen erwähnten Erscheinungen an die Maria Magdalena, an die Emmausjünger, am See Genezareth übergeht. Aber auch unter einander stimmen die Evangelien nicht überein. Um von untergeordneten Abweichungen wie über Zahl und

---

*) Die hier in Betracht kommenden Unterschiede bestehen wesentlich darin, daß die Einen den Auferstehungsglauben der Jünger reflexionsmäßig entstehen und aus ihm dann die Visionen entspringen, die Andern aber die Visionen vorangehen und aus ihnen erst den Auferstehungsglauben erwachsen lassen. Wir werden unten sehen, daß Strauß diese beiden Wege mit einander zu combiniren sucht.

Namen der zum Grabe gehenden Frauen, die einfache oder doppelte Engelerscheinung u. s. w. zu schweigen, so werden bei Matthäus und Marcus die Jünger lediglich auf Galiläa als Stätte des Wiedersehens verwiesen, während bei Lucas das ganze Wiedersehen bis zu der noch am selben Tage stattfindenden Himmelfahrt in Jerusalem spielt und auch Johannes nur im letzten Kapitel, einem offenbaren Anhang, einer galiläischen Scene gedenkt. Nicht minder ist die Vorstellung, die uns die Evangelien von dem Leben des Auferstandenen geben, in sich selbst widersprechend. Denn während der Leib Christi aus Fleisch und Bein bestehen, Speise zu sich nehmen und sich von den Jüngern befühlen lassen soll, ist er andrerseits so geisterhaft, daß er durch verschlossene Thüren, ohne daß sie aufgethan werden, hindurchdringt. Unter solchen Umständen gewinnt es eine besondere Bedeutung, daß Paulus, der einzige Zeuge erster Hand, den Auferstandenen ganz ebenso, wie ihn die ersten Gläubigen gesehen, noch Jahre später auch gesehen zu haben versichert, nämlich auf der Straße nach Damaskus bei seiner Bekehrung, 1. Kor. 15, 8. Ist denn diese Christuserscheinung auf dem Weg nach Damaskus, durch welche Saulus zum Paulus ward, nicht offenbar eine Vision gewesen? Zwar nach der Apostelgeschichte nicht, die vielmehr von leibhaftigen Erweisungen redet, aber die Apostelgeschichte ist eben ein späteres, ausschmückendes Buch. Wohl hat auch Paulus selbst jene Erscheinung für eine leibhaftige, für eine Erscheinung des Auferstandenen gehalten, aber das war eben die unentfliehbare Selbsttäuschung, die aus seinem jüdischen Glauben an die objective Realität von Visionen entsprang. Offenbar war Paulus visionär angelegt (2. Kor. 12, 1 ff.); innere Entscheidungen nahmen ihm auch sonst die Gestalt offenbarender Visionen an (Gal. 2, 2). Als Pharisäer glaubte er an eine Auferstehung der Todten, konnte also der christlichen Behauptung, daß Jesus auferstanden sei, nur so lange widersprechen, als er diesen für einen Betrüger hielt. Wenn er nun aber, inmitten seines pharisäischen Gesetzeseifers doch innerlich unbefriedigt, dagegen den Gottesfrieden, der ihm fehlte, an den von ihm verfolgten Christen gewahrend, an dieser Voraussetzung irre ward, wenn er in Stunden des Unmuths und Unglücks sich fragte „wer hat denn nun am Ende Recht, du oder der Nazarener, den du verfolgst“, wie leicht konnte da nach seiner ganzen Individua=

lität eine Vision, in der er den Gekreuzigten als den Auferstandenen schaute, seine innere Umkehr entscheiden? Hat aber Paulus eine bloße Vision, das Erzeugniß seines eignen erregten Gemüths- und Nervenlebens, für eine leibhaftige Erscheinung eines Auferstandenen gehalten, warum nicht ebenso die älteren Apostel und ersten Gläubigen, die sich nach dem Tode Christi in einem ganz ähnlichen tieferregten Seelenzustand befanden? Gewiß hat der Tod Christi ihren Glauben an ihn nicht völlig zu nichte gemacht; es galt nur, dieses niederschlagende Ereigniß mit der Messianität Jesu zu reimen, und das gelang, wenn man den Tod Jesu als die von einem unwürdigen Volk verschuldete nur zeitweilige Unterbrechung der messianischen Reichsstiftung faßte und den Messias nicht in den Hades niedergestiegen, vielmehr bis zur einstigen herrlichen Wiederkunft und Wiederaufnahme seines Werkes zu Gott emporgenommen dachte. Schlug man Trost und Licht suchend die Schrift auf, so redete Ps. 16 davon, daß Gott seinen Heiligen die Verwesung nicht werde sehen lassen, so predigte Jesajah 53, daß der Knecht Gottes, nachdem er sein Leben zum Schuldopfer gegeben, in die Länge leben werde. Drangen aber die Jünger so zum Glauben an ein himmlisches Fortleben Jesu durch, so konnten sie dasselbe, da den Juden eine Seele ohne Leib ein leerer Schatten war, nur herleiten aus einer leibhaftigen Auferstehung, und war diese Anschauung erst einmal erreicht, so war bis zur Versinnlichung derselben in Visionen des Auferstandenen nur noch ein Schritt. Freilich erscheinen drei Tage für einen solchen psychologischen Proceß als eine zu kurze Frist, wiewohl sich über das Zeiterforderniß solcher in der Tiefe des Gemüthslebens reflexionslos vorgehenden Entwickelungen nicht absprechen läßt; aber wir sind auch gar nicht an den dritten Tag als Anfangstag der Auferstehungsvisionen gebunden, — derselbe kann recht wohl erst das Erzeugniß späterer Rückschlüsse sein. Die Jünger werden nach Jesu Tode zunächst in ihre galiläische Heimath geflüchtet sein; hier werden sie, den irdischen Resten Jesu ferner gerückt und von lauter lebendigen Erinnerungen an ihn umgeben, den vollen Glauben wiedergefunden und die ersten Erscheinungen erlebt haben, welche dann später die Sage nach Jerusalem, in die Nähe des Grabes verlegte. Es gibt viel zu denken, daß ein offenbar nervös exaltirtes Weib, die einst durch Jesum von sieben Dämonen befreite

Maria Magdalena, den Auferstandenen zuerst geschaut haben soll. Wie ein elektrischer Funke konnte von einem solchen Anfang aus die Vision sich auf eine ganze hocherregte, gleichgestimmte Gemeinde fortpflanzen, nicht nur auf den Apostelkreis, auch auf jene von Paulus erwähnten „mehr denn Fünfhundert.“ Auch äußere, zufällige Umstände konnten den Glauben an solche Erscheinungen, wenn er einmal da war, verstärken: wandelte ein Unbekannter mit zwei Jüngern nach Emmaus, der begeistert vom Leiden und der Herrlichkeit des Messias zu ihnen zu reden wußte und dann im Abenddunkel von ihnen schied, stand ein Unbekannter in der Morgendämmerung am Rande des Sees Genezareth und gab den fischenden Jüngern einen Rath, der von überraschendem Erfolg gekrönt ward, so sagten sich die aufgeregten Gemüther „es ist der Herr.“ Besonders aber beim „Brodbrechen“, d. h. bei der Abendmahlsfeier, an die sich ja die Zusage seiner bleibenden Gegenwart knüpfte, mag sich des öfteren ihre Stimmung bis zu ekstatischem Schauen und Vernehmen ihres Herrn und Meisters gesteigert haben. Und so erklärt sich nicht nur der felsenfeste Glaube der Jünger an seine Auferstehung, sondern auch die Entstehung der einzelnen Erzählungen, die uns bis heute dieselbe verkünden.

Dies die allerdings sehr geschickte und durchdachte Ausführung, die Strauß der Visionshypothese gegeben hat. Fassen wir nun dies blendende Kunstwerk näher in's Auge. Wir wollen beginnen mit jenen berühmten Widersprüchen in den neutestamentlichen Berichten, und uns fragen, ob dieselben in der That soweit vorhanden sind, um gegen die Glaubwürdigkeit des Auferstehungswunders in's Gewicht zu fallen, und dann —, ob sie irgendwie der Visionshypothese zu Gute kommen.

Einen inneren Widerspruch findet Strauß vor allem in der Vorstellung, welche uns die Evangelisten von der Leiblichkeit des Auferstandenen geben, indem dieselbe einerseits der unsrigen ganz gleichartig und auf der anderen Seite doch wieder so geisterhaft geschildert werde. Allerdings, es klingt sehr gefährlich, wenn Strauß uns vorstellt, daß ein Leib, der sich betasten lassen konnte, also Widerstandskraft besaß, unmöglich durch das Holz verschlossener Thüren habe durchdringen können (Joh. 20, 19 u. 26). Aber es ist auch

nur Strauß, nicht der Evangelist, der uns eine so widersprechende Vorstellung zumuthet. Wenn es heißt, Jesus sei bei verschlossenen Thüren mitten unter seine Jünger getreten, so versteht es sich freilich nicht von selbst, wie Schleiermacher meinte, daß dieselben vorher aufgemacht worden seien, aber ebensowenig daß Jesus durch die Poren des Holzes hindurchgedrungen sei, wie Strauß will; sondern der Evangelist sagt einfach, daß Jesus mitten unter ihnen gestanden, ohne daß sie wußten wie, da sie die Thüren nicht geöffnet hatten; er läßt uns vollkommen z. B. die Vorstellung frei, daß vor dem Nahen des Auferstandenen die Thüren sich von selber aufgethan. Allerdings bleibt auch so an der Leiblichkeit des Auferstandenen Wunderbares genug; er kommt und geht auf geheimnißvolle Weise, er wird in der Regel nicht auf den ersten Blick erkannt und wiederum verschwindet er vor den Augen der Seinen: aber das alles führt uns doch nur auf eine Vorstellung seiner Leiblichkeit, die, weit entfernt einen Widerspruch in sich zu tragen, vielmehr, wenn wir einmal an seine Auferstehung glauben, die allein mögliche und vernünftige ist. Wenn er aus dem Grabe hervorgegangen war nicht wieder in's alte sterbliche, sondern in ein neues unsterbliches Dasein, so mußte auch sein Leib nicht mehr ein der irdischen Natur ganz gleichartiger, den irdischen Naturgesetzen unterworfener sein, denn alsdann wäre er eben fort und fort ein sterblicher Leib gewesen, sondern verklärt in einen neuen, über die irdischen Naturgesetze erhabenen, einer höheren Naturordnung angehörenden Zustand. Paulus in dem mehrerwähnten fünfzehnten Kapitel des ersten Briefes an die Korinther lehrt uns den Gedanken eines höher organisirten, verklärten und vergeistigten Leibes fassen, dessen wir alle nach dem Vorgang Christi kraft der Auferstehung theilhaftig werden sollen, und wer an ein Leben nach dem Tode glaubt, das als ein ächt menschliches auch wieder ein irgendwie leibhaftiges wird werden müssen, aber als ein unsterbliches leibhaftig in einer anderen, höheren, über die irdischen Naturgesetze erhabenen Weise, der wird diesen Gedanken des verklärten, vergeistigten Leibes nicht abweisen können. Der Auferstandene nun ist im Uebergang in diesen neuen, verklärten Zustand begriffen, — im Uebergang, denn mit der Auferstehung begonnen, wird die Verklärung seines Leibes doch erst mit seinem Abschied von der irdischen Sinnenwelt vollendet

zu denken sein —, und so ist es kein Widerspruch, vielmehr das ganz Richtige und Nothwendige, daß wir ihn auf der einen Seite an den Bedingungen des irdischen Daseins noch theilnehmen sehen, während er auf der anderen an dieselben schon nicht mehr gebunden erscheint.*) Behauptet jemand, daß man sich einen so wunderbaren Zustand doch nicht recht vorstellen könne, so hat er Recht, denn vorstellen können wir uns überhaupt nur, was wir in analoger Weise irgendwo beobachtet haben, und das kann selbstverständlich hier nicht der Fall sein. Meint er aber, darum weil wir keine andere Naturordnung kennen als die irdische, so sei eine höhere überhaupt undenkbar, so ist ihm zu antworten, was Christus den ganz ebenso meinenden Sadducäern (Matth. 22, 29) antwortet: „ihr irret und kennet die Schrift nicht noch die Kraft Gottes.“

Wir kommen zu den Widersprüchen der Berichte unter einander. Zu diesen können wir freilich nicht rechnen, daß nicht alle Berichte dieselben Erscheinungen des Auferstandnen erzählen, sondern der eine diese und der andere jene, und auch Strauß macht das nicht ernstlich als Widerspruch geltend. Wenn Paulus sechs Erscheinungen aufzählt, Johannes vier beschreibt und davon nur die eine oder andere die nämliche ist, so liegt die Ursache davon auf der Hand. Paulus, dem es um die wichtigsten Zeugen der Thatsache als solcher zu thun ist, nennt lediglich Erscheinungen, bei denen der angesehene Name oder die große Anzahl der Erlebenden in's Gewicht fällt und so übergeht er die Maria Magdalena und die Emmauswandrer; Johannes, der ein Evangelium schreibt, wählt für dasselbe die Erscheinungen aus, welche ihm inhaltlich, durch ihre näheren Umstände vor andern bedeutsam sind, und fügt ausdrücklich (Joh. 20, 30) hinzu, es seien die einzigen nicht, die er erzählen könnte. Die anderen Evangelisten aber haben, wie wir unten genauer sehen werden, mit Johannes im Ganzen das gleiche Material, nur daß sie noch manches hinzubringen, wie vor allem Lucas die Geschichte von den Emmausgängern, und daß sie andrerseits die von Johannes berichteten verschiednen Besuche

*) Daß hierbei auf einzelne Züge der synoptischen Erzählung, z. B. auf das Essen Jesu mit seinen Jüngern Luc. 24 kein unbedingtes Gewicht zu legen ist, ergibt sich aus dem sogleich zu erörternden ungenauen und traditionellen Character dieser Berichte.

Jesu im Jüngerkreise in eins zusammengezogen haben. Hier nun ist es allerdings richtig und gar nicht zu leugnen, daß mancherlei kleine Abweichungen, ja buchstäbliche Widersprüche sich zwischen ihren Berichten finden; jeder aufmerksame Bibelleser findet dieselben aus und wir dürfen sie hier um so mehr unaufgezählt lassen, als wir gar nicht darauf ausgehn, sie vollständig auszugleichen. Wem seine Bibel nicht ein vom Himmel herab in die Feder dictirtes Buch ist, sondern eine Sammlung literärischer Denkmale, die aus dem Walten des heiligen Geistes im Kreise der Propheten und Apostel ebenso naturgemäß hervorgewachsen sind wie die Schriften eines Herodot und Thucydides aus dem Geiste des klassischen Alterthums, den befremden solche Differenzen durchaus nicht, weil sie sich immer und überall finden, wo dieselben Begebenheiten von verschiedenen Seiten her berichtet werden. Eine einzige unter ihnen ist erheblich genug, um von diesem Standpunkt aus eine Erörterung zu erheischen, nämlich die, daß nach Matthäus und Marcus die Anhänger Jesu von Anfang auf Galiläa als die Stätte des Wiedersehens verwiesen werden, während bei Lucas, und abgesehen von dem Anhangscapitel (c. 21) auch bei Johannes lauter jerusalemische Erscheinungen berichtet sind. Zwar steht bei Marcus diese Verweisung nach Galiläa sehr abgerissen, indem der Schluß dieses Evangeliums, c. 16, v. 9 ff., welcher aller Wahrscheinlichkeit nach von anderer Hand herrührt,*) den Schauplatz der folgenden Erscheinungen gar nicht bezeichnet, und bei Matthäus widerspricht ihr das gleich Folgende, indem Christus den so eben auf Galiläa vertrösteten Frauen nun doch in Jerusalem erscheint; doch muß der Sache etwas Thatsächliches zu Grunde liegen. Nach Matth. 26, 32, Marc. 14, 28 scheint irgend eine der Wiedersehenszusagen, die Jesus vor seinem Tode seinen Jüngern gab, die aber nach den Parallelen des Johannesevangeliums und nach dem fortwährenden Nichtverstehen der Jünger zu urtheilen nicht so bestimmt und handgreiflich gelautet haben können wie wir sie heute lesen, auf Galiläa speciellen Bezug gehabt zu haben und jedenfalls ist Jesus auch dort seinen Treuen erschienen. Auch

---

*) Marc. 16, 9 ff. fehlt nämlich in den bedeutendsten alten Handschriften und sticht durch seinen summarischen Ton von der vorherigen Erzählung merklich ab.

das Anhangskapitel des Johannesevangeliums erzählt eine Wiederbegegnung am See Genezareth, und die Erscheinung vor „mehr denn fünfhundert Brüdern auf einmal", von der Paulus berichtet, läßt sich nur nach Galiläa versetzen;*) aber die ersten Erscheinungen des Auferstandenen, ebenso wie die letzte, die Lucas 24, 50 (Ap. Gesch. 1, 4) erzählt, gehörten Jerusalem an. Ist nun die Darstellung des Matthäus eine einseitig galiläische, die des Lucas eine einseitig jerusalemitische, so erklärt sich das vollkommen aus den verschiedenen Ueberlieferungsquellen, die sie benutzten; sie haben beide gleich Recht und gleich Unrecht, und wenn auch die einseitigen Darstellungen sich ausschließen, schließen doch in Wirklichkeit die beiderlei Thatsachen einander nicht aus. Steht es so mit der einzig erheblichen Differenz der Auferstehungsberichte, was soll man dazu sagen, wenn Strauß behauptet (S. 297): „so klar, so einstimmig und in sich zusammenhängend der Bericht der Evangelisten über den Tod Jesu ist, so abgerissen, so voll Widersprüche und Unklarheit ist alles, was sie uns über die Erscheinungen des Auferstandenen berichten!" Als ob nicht über den Verlauf des Verhörs und der Verurtheilung Jesu, über seinen Todestag und seine Kreuzigungsstunde, über seine letzten Worte u. s. w. zwischen den vier Evangelisten reichlich eben so viele und große Differenzen beständen, trotzdem, daß in der Leidensgeschichte ein ganz fester pragmatischer Zusammenhang und Fortschritt durch die Natur der Sache gegeben war, in der Auferstehungsgeschicht aber, der Geschichte einzelner wunderbarer Momente, ebenso naturgemäß fehlte! Der Unterschied zwischen der Geschichte des Todes und der Geschichte der Auferstehung ist lediglich der, daß dort ein natürliches, hier ein wunderbares Ereigniß erzählt wird, und dieser Unterschied fällt eben

---

*) Denn eine so große Anzahl in Jerusalem ansässiger Jünger hatte Jesus schwerlich, vielmehr werden selbst Ap.-G. 1, 15, wo doch eine geflissentliche Versammlung in der Hauptstadt vorausgesetzt wird, nur hundert und zwanzig genannt; und die Fünfhundert als Osterfestgäste zu denken, geht darum nicht an, weil während eines Festes, das unter dem frischen Eindruck der Gewaltthat des Synedriums stand und an dem selbst die Eilf sich nur heimlich zusammenzufinden wagten, eine Zusammenkunft von mehr als fünfhundert Anhängern Jesu unter den Augen der Machthaber nicht wohl hätte stattfinden können.

für Strauß, dem Wunder an und für sich unmöglich sind, so entscheidend in's Gewicht, daß er den Auferstehungsberichten auch dann nicht glauben, vielmehr sie erst recht in den Verdacht der Erdichtung nehmen würde, wenn sie in allem genau und buchstäblich stimmten. Wir kommen auf diese vielberühmten und viel übertriebenen Differenzen noch einmal zurück; hier wird es genügen, die goldnen Worte Lessings anzuführen, mit denen er den Versuch des Wolfenbüttler Fragmentisten, aus denselben die Unwahrheit der Auferstehungsthatsache zu folgern, begleitet: „Wenn Livius und Polybius und Dionysius und Tacitus eben dieselbe Ereignung . . . jeder mit so verschiedenen Umständen erzählen, daß die Umstände des Einen die Umstände des Andern völlig Lügen strafen, hat man darum jemals die Ereignung selbst, in welcher sie übereinstimmen, geleugnet? . . Wenn nun Livius und Dionysius und Polybius und Tacitus so frank und edel von uns behandelt werden, daß wir sie nicht um jede Sylbe auf die Folter spannen, warum denn nicht auch Matthäus und Marcus und Lucas und Johannes?"*)

Nun aber, vollkommen zugegeben, daß die Auferstehungsberichte an Anschaulichkeit und Zusammenstimmung manches zu wünschen übrig lassen, — kommt etwa das, was sie vermissen lassen, der Visionshypothese zu Gute? Der Umstand, daß der Eine nur diese, der Andere nur jene Erscheinungen berichtet, bleibt offenbar gleich leicht oder schwer zu erklären, ob nun die Erscheinungen reale oder ob sie visionäre waren. Das Schillern der Erscheinung des Auferstandenen zwischen Handgreiflichkeit und Geisterhaftigkeit scheint der Visionshypothese allerdings günstig, denn das entspricht ja der Natur der Vision als einer nur scheinbar leibhaftigen Erscheinung; allein dieser Vortheil wird aufgewogen durch die wiederholten, mit der visionären Auffassung unvereinbaren Zeugnisse, daß er sich von seinen Jüngern habe betasten lassen u. s. w. Solche Züge muß Strauß daher auf Rechnung sagenhafter Ausbildung setzen, auf Rechnung der Tendenz der Sage alle Zweifel an der Leibhaftigkeit der Erscheinungen auszuschließen; allein wenn die Sage wirklich diese Tendenz hatte, so mußte sie vor allem jene Züge der Geisterhaftigkeit verwischen, die diesen

*) Lessing's Werke, herausgeg. von Lachmann, Bd. 10, S. 51 u. 53.

Zweifel am ehesten immer wieder hervorrufen konnten. Strauß kommt also mit seiner Visionshypothese über den inneren Widerspruch, den er den Berichten vorwirft, auch seinerseits nicht hinaus, während sich uns derselbe aus der Idee der Leibesverklärung einfach gelöst hat. Ueberhaupt aber zeigen die vorliegenden Erzählungen gar keine Spuren eines visionären Ursprungs, ja sie widerstreben einer visionären Erklärung geradezu, während doch die Evangelien sonst, wo ein solcher Ursprung wirklich stattfindet, wie bei der Taufe und der Verklärung Jesu, denselben immer noch durchscheinen lassen. Kann es etwas der visionären Entstehung dieser Erzählungen Widersprechenderes geben, als der fast stehende Zug, daß man den Auferstandenen zuerst nicht erkennt, ihn für den Gärtner oder einen unbekannten Fremdling, oder einen abgeschiedenen Geist hält? Mag Strauß immerhin die Geschichten von den Emmausjüngern, vom Fischzug im See Genezareth für Sagen halten, — auch Sagen wollen in ihrer Entstehung erklärt sein. Kann er dieselben aus ursprünglich visionären Vorgängen erklären? So wenig, daß er sich genöthigt gesehen hat bei diesen Erzählungen von seiner Visionshypothese ganz abzusehen und die verrufene altrationalistische Erklärungsweise, die sogenannte „natürliche" Erklärung zu Hülfe zu rufen. Er meint, es könnten jene beiden Emmausgänger recht wohl mit einem Unbekannten zusammengetroffen sein, der ihnen in begeisterter Rede über den Tod des Messias das Verständniß aufgeschlossen und den sie dann in dem Augenblick, da er im Abenddunkel sich von ihnen entfernt, als ihren Jesus zu erkennen gemeint hätten (S. 308). Wir fragen erstaunt, was das für Unbekannte waren, die am zweiten Tage nach Jesu Tod den Jüngern Einsichten zu eröffnen vermochten, die auch einem Petrus und Johannes noch nicht aufgegangen waren; wir fragen noch erstaunter, woher Strauß denn weiß, daß sich der Unbekannte im Abenddunkel von den Beiden entfernt, da doch Lucas erzählt, er habe sich nicht entfernt, sei vielmehr ihrer Einladung gefolgt, habe sich mit ihnen zu Tische gesetzt, und sei da erst, nachdem sie ihn für den Herrn erkannt, vor ihnen verschwunden. Nicht minder unglücklich ist die analoge „natürliche" Erklärung der lieblichen Erzählung Joh. 21: „wenn etliche Jünger, in der Dämmerung des Frühmorgens auf dem galiläischen See mit Fischen beschäftigt, einen Unbekannten am Ufer, der ihnen in Bezug

auf das Auswerfen des Netzes einen Rath ertheilte, um des überraschend glücklichen Erfolges willen für den „Herrn“ hielten, ohne daß sich doch einer getraute ihn zu fragen, kann man da nicht wohl vermuthen u. s. w.“ Dürfen wir da nicht Strauß einen Augenblick unterbrechen und fortfahren: „und wenn sie hernach am Ufer mit diesem Unbekannten zusammentrafen, mit ihm das Mahl hielten, Worte aus seinem Munde vernahmen wie jenes herzdurchdringende: „Simon Jona Sohn, hast du mich lieb“, — kann man da wirklich noch „gar wohl vermuthen, die Aufregung der Jünger nach dem Tode Jesu habe ihnen leicht in dem nächsten besten Unbekannten, der ihnen unter räthselhaften Umständen aufstieß und einen besonderen Eindruck auf sie machte, eine Erscheinung ihres entrissenen Meisters gezeigt?“ (S. 308.)

So sehen wir diese vielberufenen evangelischen Berichte der Glaubwürdigkeit des Wunders mindestens keine Schwierigkeit in den Weg legen, dagegen selbst dann, wenn wir ihre Zuverlässigkeit ganz dahingestellt sein lassen, gegen die Visionshypothese sich auf's entschiedenste sträuben. Wie nun erst, wenn von diesen Berichten einer sich als Aufzeichnung eines Augenzeugen erweisen ließe? Für diesen Fall hat Strauß versprochen, seine Zweifel gegen das Auferstehungswunder fallen zu lassen (S. 289). Nun macht unter den vier Evangelien eines jedenfalls den Anspruch auf Augenzeugenschaft, das des Johannes (1, 14; 19, 35; 21, 24). Allerdings wird dieses Evangelium von Strauß und seinen Sinnesgenossen für untergeschoben, für eine späte Dichtung des zweiten Jahrhunderts erklärt; allein so lange dies Urtheil nur von Solchen ausgeht, deren ganze Weltanschauung zusammenfiele, falls das vierte Evangelium ächt wäre, wogegen Meister der biblischen Kritik wie Schleiermacher und Ewald, obwohl sie den Glaubensstandpunkt des vierten Evangelisten keineswegs theilten, an seiner Augenzeugenschaft festgehalten haben, steht der Proceß desselben offenbar nicht eben schlimm. Wir können die Acten desselben hier natürlich nicht durchsehen; nur auf ein einziges Zeugniß, dem uns der Gang dieser Untersuchung ohnedies entgegenführt, wollen wir aufmerksam machen. Das 21. Kapitel des Evangeliums Johannis gibt sich, nachdem der Verfasser 20, 30—31 einen förmlichen Schluß gemacht hat, als einen Anhang zu erkennen, in welchem eine

Mehrzahl von Personen über den Verfasser der vorstehenden Schrift etwas nachträglich berichtet (21, 24). Dasselbe enthält die Geschichte jener Erscheinung des Auferstandenen beim Fischzug der Jünger im See Genezareth, und diese Geschichte läuft aus in ein Wort Jesu über den Apostel Johannes, das dahin mißverstanden werden konnte, als werde derselbe nicht sterben. Da nämlich Jesus dem Petrus seinen einstigen Märtyrertod weißagt und Petrus dabei nach dem Schicksal des Johannes fragt, antwortet Jesus: „So ich will, daß er bleibe bis ich komme, was geht es dich an; folge du mir nach." „Da — heißt es — ging eine Rede aus unter den Brüdern: dieser Jünger stirbt nicht. Und Jesus sprach nicht zu ihm: er stirbt nicht, sondern so ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an?" (v. 21—23). Offenbar also eine Berichtigung der unter den Christen verbreiteten Erwartung, Johannes werde nicht sterben. Wir fragen: wann konnte in der Kirche das Bedürfniß einer solchen Berichtigung sich geltend machen? Unstreitig allein unmittelbar nach dem Tode des Johannes: fünfzig Jahre später zu der Zeit, da Strauß das vierte Evangelium abgefaßt sein läßt, konnte der Tod des Apostels niemanden mehr befremden, mußte die Sage, er werde nicht sterben, schon längst verklungen sein. So bezeugt dieses 21. Kapitel, daß beim Tode des Johannes sein Evangelium schon vorhanden gewesen sein muß, und wir erkennen in denen, die v. 24 sagen: „Dies ist der Jünger, der von diesen Dingen zeugt und dies geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugniß wahrhaftig ist", die nächsten Freunde des Apostels, welche der über den Tod desselben betroffenen Gemeinde — ohne Zweifel aus seiner eignen Mittheilung — die Umstände berichten, die zu jener unbegründeten Erwartung Anlaß gegeben. Läßt sich ein vollkommneres und unverdächtigeres Zeugniß für die Aechtheit des vierten Evangeliums denken?*)

Wir wollen hiemit nichts weiter dargethan haben als das gute Recht, den johanneischen Auferstehungsbericht darauf anzusehen, ob er sich denn nicht wirklich als den Bericht eines Augenzeugen bekunde.

---

*) Die Art und Weise, wie Strauß (S. 63—64) dieses Zeugniß abfertigt, ist für die Unbefangenheit seiner Kritik besonders instructiv. Der Hauptpunkt, auf den es ankommt, ist einfach todtgeschwiegen.

Am Sonntag früh, erzählt derselbe, kam Maria Magdalena an's Grab; sie sieht den Stein abgewälzt und die Leiche nicht mehr vorhanden, läuft zurück und sagts dem Petrus und „dem anderen Jünger, den Jesus lieb hatte", d. h. dem Johannes. Da machen sich die beiden Jünger auf; der jugendlichere Johannes läuft vor, bleibt aber scheu vor dem Grabe stehen, der nachkommende Petrus geht beherzt hinein, sieht die Linnen und das Schweißtuch in guter Ordnung hingelegt, was zu einer Entfernung der Leiche als Leiche nicht stimmte; nun geht Johannes auch hinein, siehts und beginnt an ein hier geschehenes Wunder zu glauben. — Konnte ein Anderer als Johannes selbst so erzählen, ein Anderer als der Selbsterlebende diese kleinen für jeden Zweiten unwesentlichen Umstände, die aber seiner Erinnerung unvergeßlich bleiben mußten, so anschaulich und einfältig beschreiben? Die negative Kritik hat hier zu einem eigenthümlichen Auskunftsmittel greifen müssen, um die Unächtheit des vierten Evangeliums aufrecht zu erhalten, zur Allegorisirung des Vorgangs: das Vorlaufen des Johannes, aber Zuersteintreten des Petrus soll den Wettstreit des Ansehens beider Apostel darstellen, der schließlich durch das Zuerstglauben des Johannes zu dessen Gunsten entschieden werde. Stünde nur etwas da von einem Zuerstglauben, fehlte nur nicht gerade hier am entscheidenden Punkt jede Spur einer Vergleichung, ja schlösse nur nicht die ganze Erzählung (v. 9) damit, die gleiche Unkunde der beiden Jünger mit den Auferstehungsverheißungen der Schrift einzugestehen! Aber solche Kunststückchen der negativen Kritik sind ja nicht zu widerlegen; sie sind lediglich der Heiterkeit des unbefangenen Lesers zu überlassen.*) — Es folgt nun bei Johannes jene einzig schöne Geschichte von der ersten Erscheinung des Auferstandnen an die Maria Magdalena, die weinend am Grabe zurückgeblieben ist: sie erblickt den Herrn und erkennt ihn nicht, bis ihr Name, von seinen Lippen tönend, ihr das Herz und vom Herzen aus das Auge aufthut. Da hat man denn die Wahl, im vierten Evangelisten mit Strauß den

---

*) Strauß (S. 605): „Diese Darstellung gehört . . . zu den augenscheinlichsten Beweisen, mit welcher künstlichen Berechnung der Evangelist in der Composition seines Evangeliums zu Werke gegangen ist." Schlimm genug für die antijohanneische Kritik, wenn solche Beweise die augenscheinlichsten sind, die sie zu bieten hat!

vollendeten naiven Dichter zu bewundern, der aus der dürren Notiz Marc. 16, 9*) diese lieblichste der Legenden geschaffen, oder aber in ihm Den anzuerkennen, dem die Magdalena ihr Erlebniß frisch und unvergeßlich erzählt hat. Sieht man aber, wie im Matthäusevangelium, nach Strauß dem ältesten von allen, c. 28, 8—10 dieselbe Scene, aber mit unverkennbarer Verdunkelung der näheren Umstände erzählt wird,**) so wird man im vierten Evangelisten, wenn man ihn nicht für den apostolischen Gewährsmann hält, nicht nur den zarten, sinnigen Dichter, sondern zugleich den klugen, scharfsichtigen Kritiker bewundern müssen, der alle Verwirrung des Matthäusberichts so meisterhaft zu beseitigen und den Eindruck höchster Ursprünglichkeit herzustellen gewußt hat. In der That, läge hier kein Wunder vor, das nun einmal nicht geschehen sein darf, so würde nach allen Regeln der historischen Kritik entschieden werden, daß die kurze Notiz des Marcus und die verworrene Schilderung des Matthäus nichts andres als secundäre Relationen einer Thatsache sein könnten, die bei Johannes aus erster Hand in frischester widerspruchsfreiester Anschaulichkeit geschildert sei. — Verhält es sich anders mit den nun folgenden Erscheinungen Jesu im Kreis der Apostel? Johannes erzählt deren zwei, oder Kap. 21 hinzugenommen, drei: die erste am Osterabend, bei der Jesus den Jüngern seine königlichen Aufträge und Verheißungen gibt, die zweite acht Tage später, in der er den Zweifel des Thomas überwindet, und die dritte am See Genezareth, wo er die Seinen bei ihren wieder vorgenommenen Schiffen und Netzen überrascht. Wie, wenn die entsprechenden Berichte der drei anderen Evangelisten sich lediglich als die in den Händen der Ueberlieferung verdunkelten und zusammengeflossenen Reminiscenzen dieser drei im vierten Evangelium anschaulich beschriebenen

---

*) Marc. 16, 9.: „Jesus aber, nachdem er am ersten Wochentage frühe auferstanden war, erschien zuerst der Maria Magdalena, von welcher er sieben Teufel ausgetrieben hatte."

**) Sie wird hier nämlich nicht der Magdalena allein, sondern den beiden Marien zugeschrieben und zwar noch ehe dieselben den Jüngern die Botschaft vom leeren Grabe gebracht: ein doppelter Widerspruch 1) gegen Luc. 24, 9 und 23—24, wonach die Frauen nur Engel, nicht aber Jesum gesehen, und 2) gegen Matth. selbst (v. 7) „da (in Galiläa erst) werdet ihr ihn sehen."

und klar auseinandergehaltenen Vorgänge erfänden? Zuerst der Lucasbericht. Daß er 24, 36—49 in den Rahmen der Osterabendgeschichte mehr als eine Erinnerung aus dem von ihm Ap.-Gesch. 1, 3 auf vierzig Tage angegebenen Zeitraum zusammengefaßt hat, geht schon daraus hervor, daß er v. 50 bereits bei der Himmelfahrt angelangt ist, die er gleichwohl nicht, wie Strauß will, im Widerspruch mit seinem eignen späteren Bericht in der Apostelgeschichte noch auf denselben Tag gesetzt haben kann, er müßte sie denn ungefähr auf Mitternacht angesetzt haben.*) Aber es begegnen uns hier auch v. 36—49, nur in unsicherer Vermischung alle die Elemente wieder, die bei Johannes jedes an seinem Orte erscheinen. Der Friedensgruß, die Aufträge und Verheißungen des Auferstandenen haben am Osterabend ihre richtige Stelle. Aber der hartnäckige Zweifel der Jünger, den Jesus durch Befühlenlassen seiner Hände und Füße überwinden muß, ist unerklärlich bei Leuten, die eben erst (v. 34) den Emmauswanderern entgegengerufen haben: „Der Herr ist wahrhaftig auferstanden und dem Simon erschienen"; es ist nichts andres als die von der Ueberlieferung ungenau verallgemeinerte Thomasgeschichte, die hier zu Grunde liegt. Endlich dürfte auch die Mahlzeit, an der Jesus am selben Abend bei seinen Jüngern Theil genommen haben soll, nichts anderes sein, als jenes Mahl, daß er Joh. 21 mit den Seinen am See Genezareth hält (vgl. Luc. 24, 41 mit Joh. 21, 5): die Fische, die sie ihm vorlegen, verrathen die galiläische Heimath dieses Zugs der Geschichte — in Jerusalem waren sie schwerlich eine Speise des Volks. So hat Lucas alles was er erkundete, weil er es nach Zeit und Ort nicht mehr zu unterscheiden vermochte, nach Jerusalem verlegt und in den Rahmen der Osterabendgeschichte zusammengefaßt. Aber ist es anders mit dem Matthäusbericht? Er faßt ebenso alles,

---

*) Da es bereits Abend wird, als Christus der Einladung der Emmausjünger nachgibt (v. 29), da diese erst sechzig Stadien (drittehalb Stunden) weit nach Jerusalem zurückzueilen haben (v. 33), ehe die dortige abendliche Erscheinung im Jüngerkreise erfolgt, da endlich Christus in diesem Kreise erst längere Belehrungen ertheilt haben müßte (v. 44), ehe er den auch nicht ganz kurzen Weg nach Bethanien (v. 50) mit seinen Jüngern hätte antreten können, so hätte Strauß mathematisch berechnen können, daß es unmöglich ist, den Lucas die Himmelfahrt noch auf den Ostertag setzen zu lassen.

was er von Erscheinungen Christi im Jüngerkreise weiß, in eine einzige — nur galiläische — Scene zusammen. In der flüchtigen und aller Anschaulichkeit ermangelnden Erzählung Matth. 28, 16—20 begegnen uns wieder die drei bei Johannes wohlunterschiedenen und jedesmal eigens motivirten Momente: die großen Aufträge und Verheißungen entsprechen den Reden am Osterabend; in dem dunkeln „Etliche aber zweifelten“ klingt die Thomasgeschichte durch, und die Erinnerung an ein galiläisches Wiedersehen des Auferstandenen mit seinen Jüngern hat den Schauplatz des Ganzen hergegeben. Das Marcusevangelium kommt hier weniger in Betracht, da es, wie schon gesagt, von 16, 9 an ohne Zweifel erst von späterer Hand, die theils aus Lucas, theils aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft zu haben scheint, zu Ende geführt ist; aber auch hier ist die Reminiscenz an die Thomasgeschichte in dem „Er schalt ihren Unglauben“ mit den apostolischen Aufträgen und Verheißungen zusammengemischt. — Wir sind auf diesem Wege der Vergleichung nebenbei zu der allereinfachsten und ungezwungensten Erklärung der oben anerkannten Differenzen gekommen: dieselben sind nichts anderes, als die unvermeidlichen Verwirrungen und Verdunkelungen, welche die mündliche Ueberlieferung Vorgängen angethan hat, in Betreff deren die apostolische Zeit der Hauptsache viel zu fröhlich gewiß war, um zu einer Constatirung bis in die Nebenumstände hinein das Bedürfniß zu fühlen. Aber kann man eine solche Vergleichung anstellen ohne sich zu überzeugen, daß der johanneische Bericht von allen der klarste und treueste, der die Thatsachen am unmittelbarsten abspiegelnde, mit einem Wort der allein augenzeugliche ist?*) Es ist eine starke Zu-

---

*) Wir sagen „der allein augenzeugliche“, denn dem Matthäusevangelium liegt zwar die nach dem ältesten Zeugniß (des Papias) vom Apostel Matthäus verfaßte „Sammlung von Aussprüchen“ (Jesu) zu Grunde und gibt seinen Redemittheilungen den höchsten Werth, aber daß es als Ganzes, als Geschichtsdarstellung nicht apostolischen Ursprunges ist, was es auch gar nicht zu sein behauptet, das darf als eines der sichersten Ergebnisse besonnener Schriftkritik betrachtet werden. Diejenigen, welche der kirchlichen Tradition zu lieb es noch immer als Werk eines Apostels und Augenzeugen behandeln, thun damit der Apologetik des Lebens Jesu überhaupt und seiner Auferstehung insonderheit einen schlechten Dienst, denn wenn ein Apostel von der Auferstehung Jesu nichts Mehreres und Klareres zu erzählen gehabt hätte,

muthung, die Strauß dem gesunden Menschenverstand macht, sich das Verhältniß umgekehrt zu denken und den johanneischen Bericht als ein spätes Kunstproduct anzusehen, das aus dem unklar vermischten und verblaßten Material der Synoptiker klar unterschiedliche und lebendig anschauliche Bilder hergestellt habe. Abgesehen davon, daß Strauß dies plastische Talent am vierten Evangelisten doch sonst nicht zu rühmen findet, vielmehr ihn einen „Meister des Helldunkels" nennt (vgl. S. 143. 144), widerspricht sich das Verfahren dieses seltsamen Künstlers, wie er es denkt, in sich selbst. Einmal soll dieser vierte Evangelist der geistigste von allen sein, und läßt dann doch seinen Thomas die allerstärkste sinnliche Glaubensprobe fordern; er soll mit solchen Geschichten auch dem stärksten Zweifel Genüge thun wollen, und doch ist ihm wieder das Essen und Fleisch- und Bein-Haben des Auferstandenen bei Lucas zu materiell; er soll die allerspäteste und vollendetste Ausbildung der evangelischen Sage repräsentiren, und läßt dann doch wie Matthäus die Himmelfahrt am vierzigsten Tage weg, die er bei Lucas beschrieben fand und die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ohne Frage zum unverletzlichen Gemeinglauben der Christen gehörte. (Vergl. Strauß S. 604—611.)

Aber es sei darum, — der vierte Evangelist ist als Augenzeuge beanstandet, die Aechtheit seiner Schrift liegt im Streit. Wenden wir uns zu einem Augenzeugen, den auch Strauß nicht beanstanden kann und will, zu einer Urkunde, der noch niemand den leisesten Ver-

---

als was Matthäus gibt, so stände es um ihre Glaubwürdigkeit schlimm. Wie hätte ein Apostel namentlich die Erscheinungen Jesu im Apostelkreise zu Jerusalem so ganz übergehen können, die wichtigsten von allen! Besser versteht Strauß seinen Vortheil, wenn er die in der Auferstehungsgeschichte ganz besonders unsichere Darstellung des ersten Evangeliums für die ursprünglichste von allen erklärt. Aber auch er von seinem Standpunkt aus müßte zugeben, daß, wenn 1. Kor. 15, 3—7 die apostolische Ueberlieferung von der Auferstehung Jesu skizzirt, keiner der vier evangelistischen Berichte dieselbe ungenauer und verwischter wiedergibt, als der des Matthäus. Daß andererseits der johanneische Bericht, wenn er sich als den ursprünglichsten von allen herausstellt, sofort auch als apostolisch und augenzeuglich anerkannt werden muß, das beruht darauf, daß der Apostel Johannes weit über die Abfassungszeit der drei ersten Evangelien hinaus gelebt hat und natürlich bei seinen Lebzeiten ihm kein Buch untergeschoben werden konnte.

dacht der Unächtheit oder Unlauterkeit hat anhängen können, zu Paulus und seinem ersten Brief an die Korinther. „Zu allerletzt, heißt es hier in der Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen (15, 3—8), — zu allerletzt ist er auch mir als einer unzeitigen Geburt erschienen"; und der das schreibt, ist anerkanntermaßen einer der geistesgewaltigsten und wahrheitliebendsten Menschen, die je gelebt.

Aber kann denn nicht jene Erscheinung auf dem Weg von Damaskus, durch die er aus einem Verfolger zu einem Apostel Christi ward, (denn die meint er ja, wie die folgenden Worte zeigen) — kann *sie* denn nicht am allereheſten eine Vision gewesen sein? Wir räumen Strauß vollkommen ein, daß Paulus eine visionäre Anlage hatte; er selbst erzählt uns 2. Kor. 12, 1 f. von verschiedenen Gesichten und Offenbarungen, die in sein Apostelleben gefallen, und die Apostelgeschichte sagt uns ausdrücklich, daß auch *Christus*visionen darunter gewesen sind (vgl. z. B. Ap.-G. 18, 9; 22, 17). Nun, um so besser mußte Paulus mit dem Wesen der Vision vertraut sein, um so klarer mußte er sich selbst im gegebenen Falle darüber sein, ob er eine visionäre Erscheinung gehabt oder eine übernatürlich-reale. Ist es doch überhaupt schwer denkbar, daß ein Visionär von dem Eigenthümlichen, Abnormen seines Zustandes kein Bewußtsein hätte und denselben von dem Zustand des nüchternen und normalen Erfahrens und Erlebens nicht zu unterscheiden wüßte; schon der Name „Ekstase", d. h. Entzückung, Entrückung aus dem Zusammenhang mit der äußeren Sinnenwelt, drückt dies Bewußtsein aus. Wie haben denn die Männer des alten und neuen Testamentes die Visionen, die ihnen so reichlich zu Theil wurden, notorisch angesehen? Allerdings nicht, wie Strauß thut, als bloße Hallucinationen eines krankhaft erregten Nervenlebens, sondern als Offenbarungen Gottes, als himmlische Sinnbilder, die Gott sie mit inneren Sinnen schauen lasse, um ihnen seinen Rath und Willen anschaulich zu erkennen zu geben; aber mit nichten haben sie sie für etwas mit äußeren Sinnen Wahrnehmbares, für etwas äußerlich, handgreiflich Reales gehalten. Wenn 1. Kön. 22 der König Ahab den Propheten Micha fragt, ob er in jenen Krieg ziehen solle, in welchem er umkam, und Micha ihm antwortet: „Ich sah ganz Israel zerstreut auf den Bergen wie Schafe, die keinen Hirten haben, und der Herr sprach: Haben diese keinen Herrn?" so

meint er ja nicht, daß diese Scene wirklich vorgegangen sei, als er sie schaute (vgl. v. 19), sondern daß der Herr ihm in einem Visionsbilde gezeigt, was hernach kommen werde; er ist sich also der äußerlichen sinnlichen Nichtwirklichkeit des Gesichtes vollkommen bewußt. Als Petrus Ap.-Gesch. 10, um auf die gottgewollte Aufnahme der für unrein geachteten Heiden in's Reich Gottes vorbereitet zu werden, das Gesicht jenes vom Himmel herabschwebenden Tuches hat, das reines und unreines Gethier enthält und von der Stimme „Petre, schlachte und iß“ begleitet wird, so fällt es ihm nach dem Verschwinden des Gesichtes keinen Augenblick ein, dasselbe könne reale Dinge enthalten haben und zur Stillung seines leiblichen Hungers bestimmt gewesen sein; er ist lediglich „bekümmert, was das Gesicht wäre“ d. h. bedeutete. Und wie derselbe Petrus Ap.-Gesch. 12 Nachts von einem Engel aus dem Gefängniß des Herodes Agrippa herausgeführt wird, heißt es von ihm (v. 9) „er wußte (anfangs) nicht, daß ihm solches wahrhaftig geschähe durch den Engel, sondern es däuchte ihn, er sehe ein Gesicht“, dann aber „als er zu sich selbst kam“, ruft er aus „Nun weiß ich wahrhaftig, daß der Herr seinen Engel gesandt und mich errettet hat“: so fest und klar steht ihm oder denn dem Verfasser der Apostelgeschichte der Unterschied dessen, was man in einem Gesichte schaut und was man „wahrhaftig“ erlebt. So muß auch Paulus, so oft er Gesichte hatte, hintennach gewußt haben, daß der Inhalt derselben nichts „wahrhaftig Geschehenes“ war, und wenn er 2. Kor. 12, wo er von den Gesichten und Offenbarungen, die ihm geworden, zweimal sagt, ob er dabei in oder außer dem Leibe gewesen, das wisse er nicht, Gott allein wisse es, so bemerkt selbst Strauß (S. 302) zu dieser Aeußerung, daß sich in ihr ein Bewußtsein verrathe, wie schwierig es sei, bei solchen Erscheinungen den Thatbestand festzustellen. Unter diesen Umständen fragt es sich einfach: hat Paulus selbst jene Christuserscheinung bei Damaskus für eine Vision angesehen, oder für eine „wahrhaftige“ Thatsache, für eine leibhaftige Realität?

Diese Frage läßt sich aus dem ersten Brief an die Korinther mit großer Sicherheit entscheiden. 1. Kor. 15, 8, wo Paulus die ihm gewordene Erscheinung des Auferstandenen erwähnt, bezeichnet er dieselbe als die letzte von allen, denn das griechische Wort besagt nicht

„mir als dem letzten von allen", sondern „zu allerletzt", das letzte Mal daß er überhaupt erschien. Wenn nun Paulus doch, wie die Apostelgeschichte erzählt und auch Strauß annimmt, nach jener Bekehrungs-Erscheinung noch mehr als eine Christusvision gehabt hat, so folgt aus jenem „zu allerletzt", daß ihm jene Erscheinung bei Damaskus keine Vision gewesen sein kann. Es folgt, daß ihm jene Erscheinung eine Reihe von Vorgängen beschloß, die ihrer Natur nach nicht, wie es mit Visionen unstreitig der Fall war, jederzeit wiederholbar waren, von Vorgängen, welche bald nach der Auferstehung ihr Ende nehmen mußten, weil sie ja nur aus der irdisch-sichtbaren in die forthinige reingeistige Gemeinschaft des Herrn mit seinen Jüngern einen Uebergang bilden sollten, weil sie lediglich der Stiftungsgeschichte der Kirche angehörten, zu welcher die Berufung des Heidenapostels ein nothwendiger, nur durch persönliche Wiedererscheinung Christi zu bewerkstelligender Nachtrag war. — Das Gleiche ergibt sich aus der Stelle 1. Kor. 9, 1, „Bin ich nicht ein freier Mann, bin ich nicht ein Apostel, habe ich nicht unsern Herrn Jesum Christum geschaut?"*) Paulus will hier, wie auch die folgenden Verse zeigen, durch die Erinnerung an sein Geschauthaben des Herrn seine apostolische Würde, seine Gleichberechtigung mit Petrus und den andern Aposteln begründen. Begründete nach der Anschauung des Paulus eine bloße Christus*vision* eine apostolische Stellung? Visionen zu haben war unstreitig das Charakteristikum des Propheten, nicht des Apostels: nun aber ist nach Paulus das apostolische Amt ein anderes und höheres als das prophetische (1. Kor. 12, 28; Eph. 4, 11); so muß auch das Gesehenhaben des Herrn, auf welches er seine apostolische Stellung gründete, ihm ein anderes gewesen sein als das visionäre, das jedem Propheten und anderen Christen (wie z. B. dem Ananias zu Damaskus Ap.-Gesch. 9, 10) eben so gut zu Theil werden konnte. Es kann ihm, da die Augenzeugenschaft des geschichtlichen Lebens Jesu und namentlich seiner Auferstehung, da das persönliche Beauftragtsein durch den auferstandenen Herrn den alleinigen Vorzug des Apostels vor dem Propheten

---

*) In dieser Folge sind nach den besten Handschriften die Worte zu lesen.

bildete, nur ein leibhaftiges gewesen sein, wie Petrus und die anderen Apostel es vor und nach dem Tode Christi so reichlich gehabt.*) — Kehren wir endlich noch einmal zu der Stelle 1. Kor. 15, 8 zurück. Was bringt hier den Apostel überhaupt auf die Erscheinungen des Auferstandenen? Der Zweifel an der Auferstehung des Leibes, den einige in der korinthischen Gemeinde gefaßt und geäußert hatten, (vgl. v. 12 und 35). Um die künftige leibliche Auferstehung aller zu begründen, geht er auf die Auferstehung Christi, des „Erstlings der Entschlafenen" (v. 20) zurück. Ist es denn möglich, daß Paulus sich für die Auferstehung des Leibes auf eine Thatsache beriefe, deren Nichtleiblichkeit als einer visionären ihm bekannt war? Ist es möglich, daß er auf die Leibhaftigkeit dieser Thatsache nicht blos die Aechtheit seines Apostolates, sondern sein einiges Heil im Leben und im Sterben gebaut hätte (vgl. 1. Kor. 15, 14—18), wenn diese Thatsache der Art gewesen wäre, daß er „nicht wußte, ob er dabei in oder außer dem Leibe gewesen" (2. Kor. 12, 2—3), der Art, daß er, wie Strauß zugibt, den Thatbestand derselben als einen nicht wohl festzustellenden erkannte? Die Logik, nach welcher Paulus, der scharfe folgerichtige Denker, aus einer Erscheinung ohne Leibhaftigkeit oder auch nur von zweifelhafter Leibhaftigkeit die leibliche Auferstehung als eine unumstößliche Gewißheit gefolgert haben sollte, wird noch zu entdecken sein. So sehen wir, daß Paulus, der sich aus eigner Erfahrung auf Visionen verstand, jene Christuserscheinung bei Damaskus mit klarem Bewußtsein und voller Sicherheit als eine nicht visionäre sondern reale angesehen hat, und nun — mit welchem Rechte will man das Zeugniß eines solchen Mannes umkehren, welches er mit diesem Nachdruck über das ihm bei Weitem wichtigste und heiligste Ereigniß seines ganzen Lebens abgelegt hat? Ueberdies wird

---

*) Es gilt zwischen dem Apostel und dem (neutestamentlichen) Propheten der gleiche Unterschied, der 4. Mos. 12, 6—8 zwischen Moses und dem (alttestamentlichen) Propheten gemacht wird, wenn letzterem das Schauen des Herrn in einem „Gesicht", ersterem das Schauen desselben „von Angesicht zu Angesicht" (Theophanie) zugesprochen wird; — beiläufig auch ein Beweis, wie schon das alte Testament (geschweige denn das neue) zwischen der Offenbarungsvision und anderen realeren Offenbarungsweisen zu unterscheiden verstand.

dasselbe, was wir nur beiläufig erwähnen wollen, von der Apostelgeschichte, deren Unzuverlässigkeit eben auch nur in Strauß'schen Kreisen ausgemacht ist, auf's allerbeste bestätigt.*)

Wem auch diese Instanzen noch nicht genügen sollten, um ihm die nicht visionäre, sondern reale Natur der Christuserscheinung bei Damascus außer Zweifel zu setzen, dem ist die Frage zu empfehlen, ob ein visionäres Schauen Christi in himmlischer Glorie bei dem noch nicht bekehrten, vielmehr noch ungläubigen und verfolgenden Paulus überhaupt gedenkbar, überhaupt psychologisch möglich ist. Wir können freilich das in dieser Frage enthaltene gewaltige Problem der Bekehrung des Paulus, das Strauß mit ein paar leichtfüßigen Bemerkungen in seinem Sinne zu erledigen meint, hier nicht eingehend erörtern; wir müssen uns auf wenige Andeutungen über dasselbe beschränken. Visionen entstehen bekanntlich von innen heraus, indem eine Vorstellung, sei sie nun durch göttliche Einwirkung oder durch den natürlichen Proceß des inneren Lebens hervorgerufen, die Seele so mächtig erfüllt, daß hiedurch das ohnedies eigenthümlich disponirte Nervenleben gereizt wird, dieselbe auf den Sehnerv fortzuleiten und so in's Sehfeld des Auges zu tragen. Ist es nun möglich, daß das Bild des verklärten, in Auferstehungsherrlichkeit triumphirenden Christus in solcher Weise die Seele des Paulus erfüllt hat zu gleicher Zeit mit dem glühenden Streben, mit der flammenden Leidenschaft, den Namen des gekreuzigten Nazareners vom Erdboden zu vertilgen?

---

*) Die Apostelgeschichte erzählt jenen wunderbaren Vorgang nicht blos einmal, sondern dreimal (c. 9, c. 22, c. 26), mit kleinen unwesentlichen Abweichungen, die wahrscheinlich aus den von Lucas benutzten verschiednen Quellen herrühren. Die späteren Relationen (c. 22 uud 26) befinden sich in einem Abschnitt, der sich durch das öfters eintretende „Wir" (21, 17; 27, 1) als augenzeuglichen Bericht des Verfassers oder als die von ihm eingearbeitete Aufzeichnung eines persönlichen Gefährten des Apostels zu erkennen gibt, also für die Darstellung jenes Bekehrungswunders die höchste Glaubwürdigkeit besitzt. Und nun ist zu beachten, daß die Apostelgeschichte alle späteren Christuserscheinungen im Leben des Paulus ausdrücklich als Visionen, Ekstasen bezeichnet, jene erste dagegen dadurch, daß sie auch die unbetheiligten Begleiter etwas wahrnehmen und den Paulus eine dreitägige Erblindung davontragen läßt, auf's Bestimmteste von allen blos visionären Erlebnissen, die sie sonst reichlich zu berichten hat, unterscheidet.

Um es als möglich erscheinen zu lassen, erdichtet Strauß, Paulus sei auf jenem Weg nach Damaskus bereits im größten Schwanken, im halben Glauben gewesen; erschüttert vom Märtyrertode des Stephanus, unbefriedigt von seinem pharisäischen Gesetzeseifer, und den Gottesfrieden, den er vermißte, bei den verfolgten Christen gewahrend, habe er bereits die Frage, ob nicht doch am Ende der von ihm verfolgte Jesus Recht habe, in tiefster Seele bewegt. Von dem allen ist nun in der Apostelgeschichte, in den eignen Briefen des Paulus keine Spur zu finden, vielmehr das Gegentheil. Der Tod des Stephanus kann den Zeloten nicht erschüttert haben, denn an ihm hat sich ja sein Verfolgungseifer erst entzündet, und wenn der ihn nicht erschütterte, sondern eher entflammte, so darf man fragen, was für ein Märtyrerthum hätte auf ihn Eindruck zu machen vermocht? Und wäre er wirklich durch irgend einen Eindruck in sich uneins und irre geworden, — nun, so würde er doch als aufrichtiger, gottesfürchtiger Mensch in der Angst wider Gott zu streiten vor allem mit Verfolgen inne gehalten haben; nun aber hat er nach allem, was wir wissen, fortgestürmt, noch auf jenem Wege nach Damaskus fortgestürmt, bis Christus ihm entgegenrief: Saul, Saul, was verfolgst du mich? Aber wie hätte er durch die verfolgte Christengemeinde auch nur zum ernstlichen Zweifel kommen können, ob Christus nicht doch Recht habe, da er ja damals die weltliche, fleischliche Messiasidee seines Volkes noch theilte, welcher Jesus weder vor noch nach seinem Tode irgend entsprochen hatte, ja da er als eifriger Pharisäer von Gesetzeserfüllung und Gerechtigkeitsübung einen Begriff hatte, nach dem er Jesum, welcher der pharisäischen Gesetzlichkeit überall so schneidend entgegengetreten war, nur für einen Feind des väterlichen Gesetzes, nur für den schlimmsten Verführer von dem gottgeordneten Weg der Gerechtigkeit ansehen konnte? (vgl. Gal. 1, 15; Phil. 3, 6). Mithin war nach allen Anhaltspunkten, die wir über die damalige Denkart und Herzensstellung des Paulus haben, sein Inneres so angethan, daß nur der augenfälligste Beweis, der von ihm verfolgte Jesus sei dennoch der in Herrlichkeit thronende wahre Messias, ihn aus seiner pharisäischen Weltanschauung herauszuwerfen vermochte, daß Christus nur durch sein leibhaftiges Entgegentreten in himmlischer Glorie diesen Gewaltigen, dessen Herz ihm bei aller unbewußten Sehnsucht nach dem,

was nur Er ihm zu bieten vermochte, so trotzig verschlossen war, aus dem leidenschaftlichsten Verfolger in den hingebendsten Diener verwandeln konnte. Dabei ist noch eins zu beachten, was schon für sich allein die visionäre Erklärung dieses Bekehrungswunders undenkbar macht. Paulus hat von dem Tage von Damaskus an sich in einer realen Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Christus gewußt: „ich lebe, doch nun nicht mehr ich, sondern Christus lebet in mir.“ Was er im heißen Ringen eigner jugendlicher Kraft vergeblich gesucht, Gerechtigkeit und Heiligkeit vor Gott, das fand er von Stund an in der Gemeinschaft dessen, der in seiner Schwachheit mächtig ward, der ihn umschuf zur neuen Kreatur, der durch einen neuen Lebensgeist, den er ihm einhauchte, ihn hinaushob über den früheren trostlosen Kampf des besseren Wollens mit dem übermächtigen Gesetz der Sünde in seinen Gliedern (Phil. 4, 13; 2. Kor. 5, 17; Röm. 7, 23. 8, 2). Ist nun jene Erscheinung eine bloße Vision, ein bloßes Erzeugniß seiner Nerven gewesen, ist kein lebendiger, leibhaftiger Christus ihm erschienen, der sein eignes reales göttliche Leben ihm mittheilen konnte, so beruht der ganze Glaube, die ganze Wiedergeburt, der ganze Heiligungskampf und -sieg des großen Apostels auf einer Illusion, auf einer Verwechslung subjectiver Empfindungen und eigner natürlicher Kräfte, die durch jenen Vorgang in ihm entbunden wurden, mit der realen „Kraft Gottes in Christo, selig zu machen alle die daran glauben.“ Aber ist es möglich, daß das alles Illusion sei? Daß eine Illusion ein sittliches Wunder bewirkt, wie es keine Weisheit der Griechen, kein Gesetz des alten Bundes fertig zu bringen vermochte? Wenn wir die tiefste sittliche Erfahrung der heiligsten Menschen, wenn wir das unerbittliche, aber in Christo befriedigte Gewissen eines Paulus Lügen strafen wollen, — wem wollen wir glauben? —

Aber nehmen wir einmal selbst das an, daß das ganze Christenthum des Paulus aus einer Illusion sich herleiten ließe, daß er trotz alledem sich habe täuschen können und getäuscht habe bei jener Damaskuserscheinung; — wäre denn damit bewiesen oder auch nur schon möglich gemacht, daß auch die Erscheinungen Christi in den unmittelbar auf seinen Tod folgenden Tagen Illusionen gewesen? Was für ein gewaltiger Unterschied bliebe doch immer noch zwischen dem Zeugniß des Paulus und dem durch ihn uns vermittelten Zeugniß der

älteren Apostel und ersten Gläubigen (1. Kor. 15, 3—7)? Er hat Jesum im Leben höchstens von weitem gekannt und als den Auferstandenen erst nach Jahren einen einzigen Augenblick wiedergesehen; sie haben drei Jahre mit ihm in innigster Vertrautheit gelebt und wenige Tage nach dem gewaltsamen Ende dieses Umganges ihn wiederholt und unter den verschiedensten Umständen, im engeren wie weiteren Kreise, mitten unter sich gehabt. Ihm war der Christenglaube, daß Jesus auferstanden sei, bereits historisch gegeben, so daß die natürliche Erklärung denselben als wesentlichen Factor zur Ermöglichung der Damaskusvision verwenden kann; in ihnen hätte sich dieser Glaube ohne gegebene Predigt desselben*) und zwar unter den ungünstigsten Umständen, unter dem niederschlagenden Eindruck des schmachvollen Kreuzestodes erst zu erzeugen gehabt. Es bleibt also der Schluß, „wenn Paulus eine Christusvision für eine Erscheinung des Auferstandenen zu halten vermocht hat, so werden auch die früheren Erscheinungen des Auferstandenen Visionen gewesen sein", selbst dann ein Trugschluß, wenn man die ganz unhaltbare Prämisse einräumen wollte, und die Visionshypothese hätte, selbst wenn sie bis dahin siegreich bestanden wäre, was sie nicht ist, an dem Zeugniß des Petrus, des Jacobus, der Eilfe, der Fünfhundert erst noch das festeste Schloß des Auferstehungswunders zu bezwingen.

Das fühlt auch Strauß wohl und gibt sich hier gerade seine beste Mühe. Zunächst sucht er wahrscheinlich zu machen, Paulus habe sich bei allen jenen Erscheinungen, die er aus dem Munde der Augenzeugen aufzählt, nach den näheren Umständen gar nicht erkundigt. Paulus sei überhaupt nicht zu strenger historischer Untersuchung angelegt gewesen; auch habe ihm seine eigene Christuserscheinung so sehr genügt, daß er erst drei Jahre nachher den anderen nachgefragt habe.

---

*) Mit der Realität der Auferstehung fällt natürlich für Strauß auch die Glaubwürdigkeit der Auferstehungsweißagungen dahin, welche Jesus nach den Evangelien mit seinen Todesweißagungen verbunden haben soll, so daß der Glaube der Jünger an diese nicht anknüpfen konnte. Aber auch wir, die wir jene Weißagungen glaubwürdig finden werden, müssen, wie schon oben bemerkt, bei dem Mangel jedes Eindrucks, den sie auf die Jünger machen, annehmen, daß sie ursprünglich viel unbestimmter und dunkler lauteten, als wir sie jetzt — nach der Erfüllung aufgezeichnet — lesen.

Aber warum hat er ihnen überhaupt nachgefragt, wenn ihm so wenig an ihnen lag? Gewiß hat ihm sein eignes Erlebniß für seine persönliche Heilsgewißheit genügt; aber wenn er sich drei Jahre nachher anschickt ein Apostel anderer zu werden, so muß er sich nach einem reicheren Schatz historischen Zeugnisses umthun, und wenn er den in Jerusalem bei den älteren Aposteln sucht, so hat er gewiß auch über die Auferstehung mehr erfragt, als die paar Zeilen 1. Kor. 15, 3—7, in denen er ja die Korinther nur kurz an eine vorhergegangene ohne Zweifel reichere mündliche Mittheilung erinnert, buchstäblich enthalten. Was ist das doch auch für eine lächerliche Vorstellung, Paulus habe den Petrus, Jacobus, den und jenen von den Fünfhundert in Jerusalem gefragt: „Also ihr habt den Auferstandenen gesehen", und dann beileibe nicht mehr als ein einsylbiges Ja zur Antwort erhalten, ja nicht eine fröhliche, eingehende Erzählung des Vorgangs. Vielmehr allein natürlich ist es, sich zu denken, daß mit voller Lust und darum mit voller Ausführlichkeit von den Dingen geredet ward, die beiden Theilen so unendlich werth und wichtig waren, daß Paulus also einen vollen Einblick in die Realität der Thatsache, an der ihm nach 1. Kor. 15 das ganze Christenthum hing, auch in Jerusalem erhielt, wodurch er denn, wäre es nöthig gewesen, um so entschiedener hätte abgehalten werden müssen, sein eigenes Erlebniß mit dem der älteren Apostel in eine unbefugte Parallele zu setzen. Allerdings theilt er uns jene unschätzbaren Berichte, die er erhalten hat, 1. Kor. 15, 3—7 nur im knappsten Auszug mit, so daß diese ganze Erwägung wenig auszutragen scheint. Indeß zwei kleine Näherangaben macht er doch (v. 4), nämlich die, daß Christus begraben worden und daß er am dritten Tage auferstanden sei, und diese beiden kleinen Notizen, so geringfügig sie scheinen, haben für uns, wie sich sogleich zeigen wird, einen sehr erheblichen Werth.

Wir haben oben den Weg beschrieben, auf dem nach Strauß die durch den Kreuzestod ihres Herrn daniedergeschlagenen Jünger zuerst zur Idee einer Auferstehung desselben und dann zur visionären Bestätigung dieser Idee gelangt sein sollen. Sie flüchten nach Galiläa und gewinnen hier erst wieder Sammlung und Glaubenszuversicht, sie legen sich den Tod des Messias als bloße Unterbrechung seines Werkes zurecht, sie finden in der nach Trost und Licht durchsuchten

h. Schrift Andeutungen, daß er nicht im Tode geblieben sein könne u. s. w. Aber dieser Proceß erfordert Zeit; er kann unmöglich vom Freitagabend bis zum Sonntagmorgen sich vollzogen haben, und nun schreibt Paulus: „auferstanden am dritten Tag." Und nicht blos Paulus bezeugt diesen dritten Tag, sondern die Evangelisten alle vier verkündigen einmüthig den zweiten Morgen als die Zeit der ersten Erscheinungen des Auferstandnen, und nicht nur sie, sondern, was für Strauß noch schwerer in's Gewicht fällt, die christliche Sonntagsfeier, schon in der apostolischen Zeit vorhanden (Ap.-Gesch. 20, 7; 1. Kor. 16, 2;*) Apok. 1, 10), ist die lebendige und nicht zu verdächtigende Zeugin dafür, daß der Christenheit von Anbeginn die Auferstehung des Herrn sich an den dritten Tag, den ersten nach dem auf den Charfreitag folgenden Sabbath, geknüpft hat. So befindet sich Strauß schon hier im allergrößten Gedränge. Er sucht sich durch die Annahme zu helfen, die Ueberlieferung vom dritten Tage sei allerdings schon zu der Apostel Zeiten entstanden, aber lediglich aus alttestamentlichen Stellen und Aussprüchen Jesu, in denen „drei Tage" sprichwörtlich für eine kurze Zeit gesagt sei. Als ob, wenn „drei Tage" sprichwörtlich nur eine unbestimmte kurze Zeit bedeutet hätten, das „am dritten Tage" des Paulus und die Feier des bestimmten dritten Tages nicht erst recht unbegreiflich würden; als ob die Jünger, wenn sie nicht schon nach anderthalb Tagen, sondern etwa erst nach drei Wochen Erscheinungen Christi gehabt hätten, anstatt zu schließen, er sei eben auch nicht früher auferstanden, es für möglich gehalten haben würden, daß er schon diese ganze Zeit über vom dritten Tage an auferstanden und lebendig gewesen wäre, ohne sich seinen trauernden Freunden ein einziges Mal zu ihrem Troste zu zeigen! Aber nicht nur die Zeit, — auch der Ort, den Strauß zu seiner Herleitung des Auferstehungsglaubens braucht, ist nicht zu haben. Wenn die Erscheinungen des Auferstandnen nicht schon in Jerusalem, sondern wie Strauß will von Anfang an in Galiläa erfolgten, was konnte dann die Jünger überhaupt bestimmen nach Jerusalem zurückzukehren,

*) Zwei Stellen, in denen übrigens, wie auch Marc. 16, 2, Luc. 24, 1 Luther durch die falsche Uebersetzung „an einem Sabbather" statt „am ersten Wochentag" die Erwähnung des Sonntags für uns unkenntlich gemacht hat.

unter die Augen des blutbefleckten, verfolgungssüchtigen Synedriums, wo für ihr zu unternehmendes Werk der größte Widerstand und die geringste Aussicht vorhanden war; warum begannen sie dann ihre Gemeindestiftung nicht vielmehr in ihrer geliebten Heimath, in ihrem freieren Galiläa, wo ja auch Jesus vorzugsweise seine Wirksamkeit entfaltet und den Boden für die künftige Kirche am meisten vorbereitet hatte? Nun aber steht das unzweifelhaft fest, daß nicht in Galiläa, sondern in Jerusalem, an dem Orte, wo die Feinde am nächsten und mächtigsten, wo, wenn die Auferstehungspredigt auf Täuschung beruhte, die stärksten Gegenbeweise unmittelbar zur Hand waren, die erste Gemeinde, die christliche Kirche gestiftet worden ist: hier also muß das entscheidend Ermuthigende für die Jünger geschehen sein, und in einer Weise, die es unmöglich machte, ihre gerade hier anhebende Verkündigung desselben Lügen zu strafen. Ist es aber demnach unthunlich, so Zeit wie Ort der Auferstehungserscheinungen, wie Strauß es nöthig hat, zu verlegen, so fällt ja seine ganze psychologische Erklärung des Auferstehungsglaubens haltlos in sich zusammen.

Strauß selbst hat diese schwache Seite seiner Position bereits gefühlt und für eine etwa nöthig werdende Frontveränderung Vorsorge getroffen. „Wir wären, meint er S. 313, mit unsrer Vorstellung von der Auferstehung Jesu noch lange nicht geschlagen, wenn es auch feststände, daß in der That schon am dritten Tage nach seinem Tode die Ueberzeugung von derselben unter den Jüngern hervorgetreten wäre“, denn „ein solcher Durchbruch wartet nicht, bis alles vorher im Denken zurechtgelegt ist; im Gegentheil nimmt er mit der Ahnungskraft des Gemüthes dasjenige voraus, was hinterher die Reflexion aufzuhellen sucht.“ Freilich, wenn die Reflexion erst hinterher kommen darf, wo bleibt das Forschen im Alten Testament, das auf die Idee der Auferstehung zuerst geführt haben soll; Schriftforschung ist denn doch wohl ohne Reflexion nicht zu denken. Und mit dem galiläischen Schauplatz der ersten Vision ist es auch aus, wenn's beim dritten Tag sein Bewenden hat; denn schon zur Reise nach Galiläa bedarf es voller drei Tage, so daß auch bei der eiligsten Flucht die Jünger am Ostermorgen kaum hätten in ihre Heimath gelangt sein können, des dazwischen liegenden Sabbaths, der ihnen das Reisen verbot, nicht einmal zu gedenken. Und so bleibt für Strauß,

wenn er den dritten Tag nicht wegbringen kann, doch nichts übrig, als seine ganze Erklärung des Auferstehungsglaubens aufzugeben und sich einer wesentlich andern in die Arme zu werfen, derjenigen, die der Franzose Renan am Schlusse seines Buches angedeutet hat, wenn er die Hallucination, welche die exaltirte Maria Magdalena am zweiten Morgen vorm offenen Grabe gehabt, zum Geburtsmoment des „auferstandenen Gottes“ macht. Diesen Rettungsweg hat Strauß sich offengehalten mit der eigenthümlichen Bemerkung: „des Marcus Ausdruck: er erschien zuerst der Maria Magdalena, von der er sieben Teufel ausgetrieben hatte (Marc. 16, 9), gibt viel zu denken“ (S. 309). Er soll nämlich zu denken geben, daß wenn man erst in diesem jedenfalls nervös exaltirten Weibe die erste, keine Schwierigkeit machende Visionärin habe, bei der erregten Stimmung der Jünger das visionäre Erlebniß sich gleichsam electrisch auf diese übertragen, gleichsam epidemisch ganze große Versammlungen wie jene Fünfhundert ergriffen haben könne. Da wären freilich die Visionen nicht, wie Strauß will, die äußerste, sich gleichsam selbst entzündende Spitze des in den Gemüthern der Jünger aus Erinnerungen, Glaubenskämpfen und Schriftworten entstehenden Auferstehungsglaubens, sondern umgekehrt der erste Ursprung desselben; der ganze Proceß hätte begonnen mit dem Blitzstrahl einer Vision. Aber das scheint ja ein viel einfacherer und leichterer Weg; warum hat Strauß, der ihn doch kennt, denselben gleichwohl nicht eingeschlagen und verfolgt, vielmehr ihn nur für den Nothfall in dunklem Hintergrunde offen gehalten? Er mag wohl seine guten Gründe dazu haben, aber er irrt, wenn er meint, daß zwei Sackgassen zusammengenommen einen wirklichen Durchgang geben. Wir wollen darüber nicht streiten, ob solch ein massenergreifendes Visionsfieber sonst je in der Geschichte vorgekommen; bei den schwärmenden Kreuzfahrern, bei den auf's Aeußerste getriebenen Camisarden sollen ähnliche Dinge vorgekommen sein. Wir wollen auch nicht fragen, ob eine Jüngerschaar, die drei Jahre lang unter der Zucht des Wortes und Umganges Jesu gewesen, sich in einer Gemüthsverfassung ähnlich der der Kreuzfahrer und Camisarden befinden konnte; nehmen wir einmal auch das Unwahrscheinlichste für wenigstens möglich. Aber das dürfte unmöglich sein, daß aus einer solchen nervös exaltirten, Wochen lang in Visionen schwelgenden Jüngerschaft

jene erste Christengemeinde, welche die Kirchengeschichte kennt, jene ernste, in aller Begeisterung nüchterne, lehrende und leidende, organisirende und werkthätige Gemeinschaft hervorgegangen sein sollte, als welche wir jene Jüngerschaft in Jerusalem, nachdem der Visionstaumel sechs Wochen lang gedauert, nach der siebenten Woche auftreten sehen.*) Eine so rasche und durchgreifende Ernüchterung einer so excentrischen Gesellschaft, ein so baldiges und entschiedenes Verschwinden des Ursprungscharacters einer Entwickelung ist in der Weltgeschichte beispiellos und allen Gesetzen der Geschichte entgegen, und mit Recht hat ein sonst sehr kritischer und mit Strauß vielfach sich berührender Theologe diese Instanz allein schon als tödtlich für die ganze Visionshypothese geltend gemacht.**) Es kommt aber noch eine andere und handgreiflichere hinzu, das in Jerusalem vorhandne, entweder wider oder für die Auferstehung zeugende Grab. Strauß hat dies ihm sehr unbequeme Grab durch einen kühnen Griff zu beseitigen versucht, indem er die Vermuthung ausspricht, Jesus sei gar nicht ordentlich begraben, sondern an einem unehrlichen Ort eingescharrt worden, und als nach Pfingsten die Jünger mit der Behauptung seiner Auferstehung aufgetreten seien, da sei es nicht mehr möglich gewesen, zu ihrer Widerlegung den Leichnam zu beschaffen (S. 312). Das ist nun wiederum weiter nichts als eine Strauß'sche Erdichtung, und eine Erdichtung, für die nicht einmal eine abstracte Möglichkeit bleibt dem bestimmten Zeugniß des Paulus gegenüber „und ward begraben", einem Worte, das Paulus ja nicht zu schreiben nöthig hatte, wenn er von Jesu Begräbniß nichts wußte, und gewiß nicht geschrieben haben würde, hätte er nicht von den älteren Aposteln Bestimmtes über dies Begräbniß erfahren. Nun aber bezeugt nicht nur Paulus das Notorische eines förmlichen Begräbnisses

---

*) Man wird sich vielleicht auf das „Mit neuen Zungen Reden" am Pfingstfest als eine doch auch ekstatische Erscheinung berufen. Aber um so weniger würde, wenn ekstatische Erlebnisse bereits die vorhergegangenen Wochen erfüllt hätten, die urchristliche Ueberlieferung die Geistesausgießung erst vom Pfingstfest datirt haben; sie hätte sie unvermeidlich schon zum Quellpunkt dieser ganzen ekstatischen Periode machen und den Unterschied von Ostern und Pfingsten vollständig aufgeben müssen.

**) Keim, Der geschichtliche Christus S. 131 ff.

Jesu, sondern auch die Ueberlieferung in allen vier Evangelien berichtet einmüthig und in vollkommen unverdächtiger Weise die Bestattung Jesu durch Joseph von Arimathia, ja selbst die von Matthäus aufbehaltene uralte Nachrede der Juden, die Jünger hätten den Leichnam Jesu aus dem Grabe gestohlen (Matth. 28, 13—15), kommt dafür auf, daß ein förmliches Begräbniß stattgefunden haben muß. War nun unleugbar das Grab vorhanden und zwar in Freundeshänden, so müßte der Visionstaumel der Jünger in der That sehr stark gewesen sein, wenn in jenen sechs Wochen auch nicht einem einzigen eingefallen wäre, einmal nachzufragen und nachzusehen, ob denn wirklich das Grab leer sei, ob denn wirklich der begrabene Leib wieder lebendig geworden sein könne. Hätte aber keiner von den Freunden Jesu diesen nüchternen Gedanken gehabt, nun, den Feinden Jesu wenigstens hätte er kommen müssen; nichts hätte ja die ganze auf die Auferstehungsbotschaft sich gründende Kirche wirksamer in der Geburt ersticken können, als der mit dem vorhandenen Leichnam geführte Beweis der Unwahrheit jener Verkündigung. Wen eher als den Joseph von Arimathia, der selbst Mitglied des hohen Rathes war, hätte das Synedrium zur Herbeischaffung des Leichnams anhalten können, und daß eine Leiche, zumal eine einbalsamirte, nach sieben Wochen nicht mehr zu erkennen gewesen wäre, oder daß das Synedrium aus purer Leichenscheu auf jenen vernichtenden Gegenbeweis gegen die Predigt der Apostel verzichtet haben sollte, wird kein Verständiger glauben. Aber es ist, wie zum Ueberfluß jene eigne Nachrede der Juden Matth. 28, 13—15 bezeugt, offenbar kein Leichnam aufzuweisen gewesen.

Wir könnten es zur Widerlegung der Visionshypothese hiemit genug sein lassen. Eine Hypothese, die in der Ueberlieferung keine Spur für sich hat, die mit den festesten, unverrückbarsten Grundlagen derselben überall in Conflict kommt und von jeder Seite her durch die äußerste Unwahrscheinlichkeit gedrückt wird, ist für jeden Unbefangenen schon gerichtet. Allein die abstracte Möglichkeit derselben könnte doch vielleicht noch behauptet werden, wenn man sich etwa entschlösse, an so mancher Schwierigkeit, die wir aufgezeigt haben, mit der achselzuckenden Bemerkung vorüberzugehen, ja, solche Dunkelheiten können eben heute nach achtzehnhundert Jahren nicht mehr aufgehellt

werden. Die abstracte Möglichkeit, daß die Jünger Christusvisionen gehabt, läßt sich nicht wohl in Abrede stellen. Es können in jenen tieferregten Tagen in Jerusalem von Vielen allerlei Visionen erlebt worden sein,*) und es scheinen ja am leer gefundenen Grabe Jesu in der That Visionen stattgefunden zu haben, wenn auch nicht Jesu, so doch eines oder mehrerer Engel, wenn auch nicht seitens der Jünger, so doch seitens der Maria Magdalena und vielleicht noch anderer Frauen; „etliche Weiber der Unsern, sagen Luc. 24, 22—23 die Emmauswanderer, kommen und sagen, sie haben ein Gesichte von Engeln gesehen." Also nehmen wir einmal an, die Jünger hätten wirklich, wie Strauß will, in jenen Tagen Christusvisionen gehabt: hätten sie dieselben, wie Strauß fordern muß, dahin auslegen müssen oder auch nur auslegen können, daß demnach Jesus auferstanden sei? Nein: und daran scheitert die Visionshypothese noch einmal und unbedingt; sie kann, wenn man ihr auch alles zugibt, was sie wünscht, dennoch den Glauben der Jünger an eine Auferstehung Jesu, der doch als Thatsache feststeht, nicht erklären. Sie kann es schon darum nicht, weil, wie wir oben nachgewiesen haben, die Männer des neuen Testaments wie schon die des alten zwischen Vision und Realität sehr wohl zu unterscheiden wußten, weil ihnen die Vision nichts äußerlich Leibhaftiges war, zum Begriff der Auferstehung aber die Leibhaftigkeit vor allen Dingen gehört. Aber es kommt noch eine andere gleich gewichtige Thatsache hinzu, daß nämlich die Jünger in ihrer Weltanschauung zwar die Vorstellung einer allgemeinen Auferstehung der Todten am Ende der Tage hatten (Dan. 12, 1—2, Joh. 11, 24), daß dagegen die Vorstellung einer vereinzelten Auferstehung vor dem jüngsten Tag ihnen völlig fremd war,**) daß also,

*) Auf Visionen jener tieferregten Tage wird vielleicht die dunkle Ueberlieferung Matth. 27, 52—53 zurückzuführen sein, nur daß die hier unverkennbar waltende Sage unter dem Einfluß des bereits vorhandenen Glaubens an die Auferstehung Christi aus ihnen ein Vorspiel der dereinstigen ersten Auferstehung („der Gerechten") gemacht hat.

**) Daß die von Strauß als Leitsterne der Jünger angenommenen Stellen Ps. 16, 10; Jes. 53, 10 nichts von einer Auferstehung enthalten, bedarf keines Beweises. Die erstere redet von der Bewahrung vorm Tode und konnte erst nach der Auferstehung Christi auf diese gedeutet werden; die andre spricht von einem Fortleben nach dem Tode, aber nicht von einer

falls die Jünger Visionen Christi gehabt hätten, ihre Schlußfolgerung zwar auf ein Fortleben seiner Seele, ein Fortleben in himmlischer Herrlichkeit, ein Fortleben vielleicht in einem dieser Seele im Himmel verliehenen Lichtleib gelautet haben könnte, aber nimmermehr auf ein Hervorgegangensein des Gekreuzigten aus dem Grabe. Ueber diesen Unterschied, den er am schärfsten hätte in's Auge fassen müssen, ist Strauß am allerflüchtigsten weggeglitten, mit der Bemerkung, dem jüdischen Standpunkt sei eine Seele ohne Leib ein bloßer Schatten gewesen, und so habe man, wenn man einmal zu dem Glauben gelangt gewesen sei, daß Jesu Seele nicht machtlos in der Unterwelt gefangen, sondern zu Gott in den Himmel erhoben sein müsse, unvermeidlich auf die Vorstellung einer Wiederbelebung seines Leibes, d. h. der Auferstehung kommen müssen (S. 307). Daran ist, was die Anschauungen des Zeitalters Jesu angeht, auch kein Wort wahr. Wohl war dem alten, vorexilischen Hebraismus die Seele ohne Leib ein bloßer Schatten, aber der kannte eben auch keine Auferstehung, bis zu welcher der abgeschiedenen Seele doch immer ein wirkliches und kein Schattenleben hätte zugedacht werden müssen. Seit aber der Gedanke der persönlichen Fortdauer durchbrach, bildete sich mit der Vorstellung einer endlichen Wiederverleiblichung, einer Auferstehung am jüngsten Tag, nothwendig auch der Gedanke eines abgeschiedenen und für die Frommen bereits seligen und herrlichen Fortlebens *bis* zum Tage der Auferstehung. Nach dem Zeugniß des Josephus,*) war es im apostolischen Zeitalter jüdischer Glaube, daß die reinen Seelen nach ihrem Tode nicht in den Hades kämen, sondern den heiligsten Ort im *Himmel* einnähmen bis zur Auferstehung am Ende der Tage.

Auferweckung aus dem Grabe. Auch der in den Evangelien vorkommende jüdische Aberglaube, daß in Jesu einer der alten Propheten oder der Täufer Johannes wiedergekehrt sei, hat nicht die Idee einer leibhaften Auferstehung, sondern die einer Metempsychose, einer Einwohnung der abgeschiednen Seele eines Früheren in einem Spätergebornen zur Voraussetzung. Vergl. Lutterbeck, die Neutestamentl. Lehrbegriffe I. S. 191. Wenn Strauß schon bei der Erklärung der Christophanie des Paulus in dem Glauben an eine allgemeine Auferstehung am jüngsten Tag ohne Weiteres die Geneigtheit auch eine einzelne Auferstehung *vorm* jüngsten Tage zu glauben gegeben sein läßt, so ist das eben eine gewaltige Erschleichung.

*) Jos. bell. judaic. 3, 8, 2.

Christus, der gleichfalls die Auferstehung erst an's Ende der Tage setzt, lehrt, daß inzwischen Abraham, Isaak und Jacob nicht Todte, sondern Lebendige seien, „denn Gotte leben sie alle" (Luc. 20, 38); sein Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus schildert, ohne daß eine Auferstehung vorher gedacht ist, ein vollbewußtes Leben im Jenseits, sogar mit Wechselbeziehungen der Abgeschiedenen, und der Schächer am Kreuz wird nicht auf die Auferweckung am jüngsten Tage, sondern auf ein schon heute eintretendes Wiedersehen im Paradiese vertröstet. Das also waren die Vorstellungen, nach denen sich die Jünger etwaige Visionen ihres abgeschiedenen Meisters hätten auslegen müssen. Wenn sie bei der Verklärung Jesu, die ohne Zweifel (Matth. 17, 9) ein Gesicht, eine Vision der Jünger war, neben Elias auch Moses mit ihm redend erblickten, Moses, der nach dem Zeugniß des alten Testamentes gestorben und begraben war, so haben sie vielleicht aus dieser Vision gefolgert, daß Moses lebe, bei Gott in Herrlichkeit lebe, und daß seine Seele in himmlisches Licht gekleidet, sich mit ihrem Herrn und Meister unterrede, aber für einen Auferstandenen haben sie den Moses darum durchaus nicht gehalten: wie könnte es sonst übereinstimmende Lehre des Neuen Testamentes sein (1. Kor. 15, 20; Kol. 1, 18; Apok. 1, 5), daß vor Christus Keiner auferstanden sei, daß Christus der „Erstgeborne sei von den Todten?" Ganz so, wie diese Erscheinung des Moses hätten die Jünger also visionäre Erscheinungen Jesu selbst auslegen müssen; es müßten Parallelen zur Verklärungsgeschichte sein, die sie gepredigt hätten und die wir im Neuen Testamente läsen, nicht aber Auferstehungsberichte. Von hier aus verstehen wir erst, warum die Jünger, als ihnen die Auferstehungskunde kommt, so hartnäckig zweifeln und so handgreifliche Ueberführungen fordern: daß die Frauen „ein Gesicht gesehen" (Luc. 24, 23), bezweifelten die Jünger schwerlich, denn Visionen gehörten ihnen nicht in's Gebiet unglaublicher Mährchen (Luc. 24, 11), aber daß Jesus aus dem Grabe auferstanden sei, das mußte ihnen unglaublich klingen; daß seine Mitapostel eine Erscheinung des abgeschiedenen Meisters gehabt, hat Thomas nicht anzweifeln können, — wie sollte er auch seine besten Freunde für Lügner halten? — aber daß diese Erscheinung keine bloße Vision gewesen, sondern die leibhaftige Erscheinung des aus dem Grabe Wiedergekehrten,

das kann er nicht glauben, es sei denn, daß er durch die sinnenfälligsten Beweise davon überzeugt werde. Das sind nicht Züge tendenziöser Erdichtung, wie Strauß will, sondern Züge von vollkommener psychologischen Nothwendigkeit bei der ganzen damaligen Weltanschauung der Jünger, und je mehr diese Weltanschauung in der Gewißheit eines himmlischen Fortlebens ihres Herrn und Meisters den ihr entsprechenden Trost gefunden haben würde, um so völliger hätte jedes Motiv zur Entwicklung eines Auferstehungsglaubens bei den Jüngern gefehlt. Hat nun aber diese Weltanschauung sich in jenen Tagen unleugbar umgestaltet, haben die Jünger, wie unbestreitbar feststeht, von Anbeginn ihres öffentlichen Auftretens nicht blos einen in den Himmel Aufgenommenen, sondern einen wahrhaftig Auferstandenen gepredigt, so hat das nur geschehen können, wenn inzwischen eine ganz unwidersprechliche Erfahrung und Ueberführung dies ganz neue Moment in ihre Weltanschauung eingeführt hatte. Oder mit anderen Worten: der Glaube der Jünger an die Auferstehung Jesu hat nachweislich durch nichts anderes erzeugt werden können, als durch die Thatsache, durch das Wunder der Auferstehung selbst.

Wir sind zu Ende mit unsrer Untersuchung. Es ließe sich der gegnerischen Ansicht noch manche große Frage thun, die sie schwerlich beantworten könnte: ob denn wirklich der Illusion in der Weltgeschichte dieselbe Kraft und Wirkung zugetraut werden darf wie der Thatsache; ob von einem abgeschiedenen oder gar nach Leib und Seele verendeten Christus dieselben wiedergebärenden Kräfte ausgehen konnten, die unser Glaube auf den auferstandnen, verklärten, in die Gemeinschaft der Seinen wiedergekehrten zurückführt; ob ein Gebäude wie die christliche Kirche sich auf einer Täuschung aufrichten und somit auf Sand gebaut die Stürme der Jahrhunderte überdauern konnte u. s. w. Aber es bedarf solcher Fragen nicht, und wir haben sie absichtlich vermieden, um unsre Prüfung der Strauß'schen Hypothese rein auf dem Gebiet der exacten historisch-kritischen Untersuchung zu halten, anf dem der Werth oder Unwerth der Argumente sich am klarsten beurtheilen läßt. Dieser Weg der exacten historisch-kritischen Untersuchung hat uns vollkommen ausgereicht, die Visionshypothese nicht blos einfach, sondern dreifach und vierfach der Unhaltbarkeit zu

überführen, und da dieselbe nach dem eignen Geständniß ihrer Vertheidiger die letzte Ausflucht vor dem Auferstehungswunder ist, so ergibt sich von selbst, in wie vollkommener Weise das auf die Auferstehung Jesu gegründete Christenthum ein Gebäude auf Felsgrund ist. Welche Folgerungen sich aus dieser felsenfest stehenden Thatsache der Auferstehung Christi ergeben für die Wahrheit des Wunders überhaupt, für den übernatürlichen Character der Person Christi, für die Realität der künftigen Welt, auf die wir hoffen, und die Realität des Weges zu ihr, den das Evangelium uns predigt, das auszuführen würde hier unmöglich sein. Es würde den reichen Inhalt einer eignen Betrachtung bilden müssen, welche die Heilsbedeutung der Auferstehung Jesu zum Gegenstand hätte und ebenso die höchste Vernünftigkeit derselben ergeben würde, wie unsre heutige Betrachtung uns ihre vollkommene Thatsächlichkeit ergeben hat. Nur ein flüchtig nach dieser Seite hindeutendes Wort sei mir zum Schluß noch gestattet.

Strauß hat vor einigen Jahren in seiner Schrift gegen Reimarus gesagt: „die Auferstehung Jesu ist recht ein Schiboleth, an dem sich verschiedene Weltanschauungen von einander scheiden.“ Er hat ganz Recht, obwohl er selbst noch nicht einmal — zu seiner Ehre sei es gesagt — alle Elemente der Weltanschauung, die er bekämpft, von sich abzustreifen vermocht hat. Es sind zwei Weltanschauungen in unserem Jahrhundert mit einander im Streit. Die eine hat die Losung jenes Bastards im König Lear: „Natur, du bist meine Gottheit“; Menschenleben und Weltgeschichte sind ihr nichts andres als Naturprocesse, in denen die unsterbliche Seele und der persönliche Gott, sammt allem, was sich aus dem gegenseitigen Verhältniß beider ergibt, keinen Raum hat. Die andere ist die Weltanschauung des Glaubens, d. h. der sittlichen Erhebung über die Natur und der auf dieser Erhebung beruhenden Erkenntniß und Erfahrung eines selbständigen Reiches des ewigen Geistes, eines Reiches, dessen Mittelpunkt der lebendige Gott, dessen Glied jede nach Gottes Bild geschaffene Seele ist. Mit gutem Grunde hat sich der Kampf dieser streitenden Weltanschauungen neuerdings immer entschiedener auf das Gebiet des Lebens Jesu verlegt, denn hier am Allerheiligsten der Weltgeschichte muß es sich ja entscheiden, ob dieselbe lediglich ein höhergearteter

Naturproceß ist, oder das große Drama der Entzweiung und Versöhnung göttlicher und menschlicher Freiheit. Läßt auch Er, der seines Gleichen nicht hat unter den Tausendmaltausenden der Weltgeschichte, sich beugen unter das unverbrüchliche Naturgesetz, läßt er sich erklären als das — wenn auch immerhin höchste — Product der menschlichen Natur, das als solches auch dem Naturbann der Sünde und des Todes unterworfen gewesen wie wir alle, dann wird der Glaube und die Weltanschauung des Glaubens zum haltlosen schönen Traum. Scheitert dagegen an ihm die Kunst natürlicher Erklärung, behauptet sich der übernatürliche Ursprung und Character seines Lebens siegreich gegen alle Versuche naturalistischer Weisheit und Wissenschaft, dann ist in ihm der Bann des bloßen Naturprocesses für die ganze Menschheit und Weltgeschichte durchbrochen und wir haben in dem Wunder seiner Person das Unterpfand für die Wirklichkeit der ganzen übernatürlichen Welt und die Brücke, um selbst in diese unsere wahre, aber durch die Sünde verlorene Heimath hinüber zu gelangen. Denn das ist der hohe Sinn und Werth des Wunders, dieses Schreckbildes der Kinder dieser Zeit, daß es einen Sieg des Geistes über die Natur gibt; jedes ächte Wunder ist ein Zeugniß der Siegeskraft des ewigen Geistes und heiligen Willens über den Bann der Natur, unter den wir durch die Sünde gethan sind, also ein Unterpfand der Erlösung, Christus aber ist das Wunder der Wunder. In keinem Einzelwunder seines Lebens aber concentrirt sich der Character desselben und darum auch der Streit über diesen Character so, wie in dem Wunder seiner Auferstehung. Ist Christus nicht auferstanden, so ist bewiesen, daß das Naturgesetz des Todes stärker ist als das heiligste Leben, und dann wird alles hinfällig, was wir von einem überirdischen Ursprung dieses Lebens geglaubt, denn der Ausgang desselben beweist den gleichartigen Eingang; dann wird alles hinfällig, was Christus für uns gelebt und gelitten, denn ein Todter, ein Abgeschiedener kann sich uns nicht mittheilen, kann kein neues Leben in uns erzeugen; dann wird alles hinfällig, was wir in seinem Namen gehofft, denn hat *sein* Leben den Tod nicht zu überwinden vermocht, wie könnten wir wähnen, daß einst unser armes Leben in der Sterbestunde den Tod überwinden werde. Ist er aber auferstanden, dann ist ein göttliches Siegel der Bestätigung auf

unseren Glauben gedrückt, das unvergänglich ist: es gibt ein Wunder, es gibt eine höhere Welt, es gibt einen Erlöser vom Naturbann der Sünde und des Todes, und dieser Erlöser vermag mit uns in wahrhaftiger heiligender Lebensgemeinschaft zu stehen schon jetzt, und wir dürfen in seinem Namen getrost sein auch im Thal und Schatten des Todes und sterbend aufathmen in himmlischer Morgenluft. Oder um das alles weit schlichter und besser in Worten der Schrift zu sagen: Ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, so sind wir noch in unseren Sünden, so sind auch die in Christo Entschlafenen verloren; nun aber ist Christus auferstanden und der Erstling geworden von denen die da schlafen; darum, gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten (1. Kor. 15, 17—20; 1. Petri 1, 3).

Griechenthum und Christenthum in ihrer ersten Wechselwirkung.

Es ist eine in unsren Tagen nicht seltene Klage, daß unter uns Protestanten die heilige Schrift ungleich mehr verbreitet als gelesen sei, und gewiß hat diese Klage sowohl ihren Grund als ihr Recht. Nur müßte man hinzufügen, daß einem Bibellesen, welches über den unmittelbaren Zweck der Erbauung an der einzelnen Geschichte, am einzelnen Spruch hinausgeht und ein Verständniß der heiligen Schrift im großen Zusammenhang anstrebt, für den Laien Schwierigkeiten im Weg stehen, die er ohne theologische Hülfe kaum überwinden kann. Bei aller ihrer ewigen Jugend und immer neuen Anwendbarkeit auf jede Zeit tragen die heiligen Schriften eben doch das starke Gepräge der geschichtlichen Verhältnisse, unter denen sie entstanden sind, und diese geschichtlichen Verhältnisse sind uns nach unserer allgemeinen Bildung zumeist unbekannter und fremdartiger als manche frühere oder spätere weltgeschichtliche Zeit. Die Theologie aber, die berufene Inhaberin der Kenntnisse, welche zu einem zusammenhängenden Schriftverständniß gehören, hat nach dieser Seite hin noch wenig gethan, um ihre Besitzthümer zum Gemeingut zu machen. Ich versuche von dieser Schuld, welche meine Wissenschaft gegen die gebildete Gemeinde hat, ein Weniges abzutragen, indem ich Sie, verehrte Anwesende, in dieser Stunde einführe in eines der culturhistorisch reichsten und anziehendsten Schriftdenkmale, in eine Schrift, die Sie alle von Kind auf kennen und doch vielleicht nicht kennen, in den ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther.

Nächst der eigentlichen Geburtsgeschichte des Weltheils, dem Leben Jesu, umfaßt die heilige Schrift wohl kaum einen bedeutsameren Gegenstand historischer Betrachtung, als den großen Schritt des jungen Evangeliums von seinem mütterlichen, hebräischen Boden hinaus auf den des klassischen Alterthums, seinen Uebergang von dem spröd abgeschlossenen jüdischen Volke zu jenen Griechen, die auf den Lorbeeren einer unsterblichen Vergangenheit ruhend noch in ihrem tiefen Verfall und ihrer politischen Nichtigkeit unter römischem Scepter die antike Welt geistig beherrschten. Der große Bahnbrecher dieses Uebergangs war bekanntlich der Apostel Paulus, jener wunderbare Mensch, in welchem — ähnlich wie in Luther der deutsche Genius — so der jüdische Volksgeist noch einmal sein Bestes und Tiefstes zusammengefaßt hatte, um es in den Dienst des anfangs verkannten und verfolgten Evangeliums zu stellen, und zwar in den Dienst des Evangeliums an den Fremdlingen, den Heiden, den „Griechen". Nirgends aber hat sich unter seinen Händen die Wechselwirkung von Griechenthum und Christenthum in so umfassendem Maße und so charakteristischer Weise vollzogen wie auf dem klassischen Boden von Korinth, und so ist denn auch sein erster Brief an die Korinther das umfassendste und lebenvollste Spiegelbild dieser Wechselwirkung geworden.

Es war im Jahre 51 n. Chr., als Paulus auf seiner zweiten Missionsreise, durch jene Geistesstimme „Komm hernieder nach Macedonien und hilf uns" nach Europa herübergerufen, von Macedonien aus den griechischen Boden zuerst betrat. Kurze Zeit weilte er, auf nachkommende Freunde wartend, in Athen, versuchte in jener berühmten Predigt auf dem Areopag den „nach Weisheit fragenden Griechen" (1. Kor. 1, 22.) das Evangelium in der Form der Weisheit nahezubringen, und setzte dann trotz des nicht erfolglosen Ausgangs seine Wanderung weiter nach Süden fort. Denn seine Regel war, vor allem in den großen Hauptstädten, den Brennpunkten des natürlichen Lebens, Brennpunkte des neuen geistlichen Lebens zu schaffen, und das lebendige Herz Griechenlands war damals nicht mehr Athen, sondern Korinth. Zwar nicht mehr jenes rein griechische, altdorische Korinth, das einst unter den hellenischen Freistaaten geglänzt hatte; das war im Jahre 146 vor Christo, als vor seinen Mauern

im ungleichen Kampfe des achäischen Bundes mit Rom die letzte Zuckung des griechischen Freiheitsgeistes sich verblutet hatte, in Staub gesunken. Hundert Jahre hindurch hatte die von Mummius geplünderte und zerstörte Stadt in Ruinen gelegen: da richtete Julius Cäsar sie als römische Colonie wieder auf, und die unvergleichliche Gunst ihrer Lage gab ihr bald ihre alte Blüthe zurück. Gelegen auf dem Isthmus, jener schmalen Landbrücke, welche den Peloponnes mit dem übrigen Hellas verbindet, war Korinth, das nun zur Metropole der römischen Provinz Achaja und zum Sitze des verwaltenden Proconsuls erhoben ward, der Durchgangspunkt aller Reisenden zwischen Norden und Süden, wie ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts sagt „ganz Griechenlands gemeinsame Stadt.“ Dann aber, was noch wichtiger war, flutete ja von beiden Seiten des Isthmus bis an das Weichbild der Stadt das blaue mittelländische Meer. Nach Osten verband der Hafen Kenchreä die Stadt mit dem saronischen, nach Westen der Hafen Lechäon mit dem korinthischen Meerbusen, und da der Peloponnes schwierig zu umschiffen war, so ging ein großer Theil des Handels zwischen Orient und Occident über Korinth. Stand man auf Akrokorinth („Hochkorinth“), dem im Süden die Stadt überragenden Schloßberg, so konnte man beide Meere zugleich sehen, — zusehen, wie derselbe Ostwind in Kenchreä die weißen Segel zum Land trieb und in Lechäon zur Fahrt nach Italien schwellte. So ward die römische Kolonie binnen Kurzem nicht nur der Wohnsitz von Myriaden griechischen Volks, sondern der Sammelplatz aller mittelländischen, zumal orientalischen Elemente, ein Weltmarkt und Handelsplatz erster Größe; mit einem reichbeladenen Lastschiff vergleicht sie ein griechischer Redner. Kam man damals wie Paulus von Athen nach Korinth, so war das ein Contrast wie heute Rom und Neapel: jenes das stille, ernste Schattenreich einer großen Vergangenheit, dies der große buntbewegte Markt des üppigen, lachenden Lebens. Wenn der Wandrer aus jenem heiligen Hain des Poseidon heraustrat, den wir aus Schillers „Kranichen des Ibykus“ kennen, (— „Schon winkt auf breitem Bergesrücken Akrokorinth des Wandrers Blicken, Und in Poseidons Fichtenhain Tritt er mit frommem Schauder ein“ —) dann lag sie vor ihm, angeschmiegt an die prächtige, steil aufsteigende Höhe, in sanfter Abdachung nach dem westlichen Meerbusen ausgebreitet,

die größte, reichste, schönste Stadt von Griechenland. Vom Markte aus, wo eine Kolossalstatue der Pallas Athene in Erz sich erhob, liefen die drei Hauptstraßen, die isthmische, die saronische und die von Lechäon, voller Tempel, Prachtgebäude, Kunstwerke aller Art; zahlreiche Springbrunnen, von dem Quellenreichthum des Höhenzuges gespeist, schmückten in kunstvoller Fassung die öffentlichen Plätze; nach Osten hin umschlossen anmuthige Haine und rauschende Bäche die Villenvorstadt Kraneion, den Wohnsitz der Reichen. Zwischen dem allen aber und insonderheit in den Hafenorten nach rechts und links die prächtigen Läden und Magazine, in reicher Ausstellung die Natur- und Kunsterzeugnisse des Orients und des Occidents, inmitten des Gedränges anmuthiger heiterer Griechen das scharfgeschnittene Gesicht des Aegypters, des Phöniziers, des Juden vor allem, dann wieder der ernste gravitätische Schritt des weltbeherrschenden Römers, — die Lebensbilder der ganzen mittelländischen Welt.

Und doch war Korinth bei alledem eine wesentlich griechische Stadt, soweit ein Lebensmittelpunkt im römischen Weltreich es irgend sein konnte. Mochte der spröde Jude hier wie überall in der Heidenwelt mit seiner Religion und Sitte ein Fremdling bleiben und aus dem Glanz und Gewühl des griechischen Lebens sich in's Heiligthum seiner Synagoge, in's Geheimniß seines Hauses zurückziehen, oder der stolze Römer öffentliche Vergnügungen einführen, vor denen das feiner gebildete Griechenland sich entsetzte, Thierhetzen und Gladiatorenkämpfe, — hier auf seinem mütterlichen Boden war das Hellenenthum an Volkszahl und Geisteskraft doch so überwiegend, um im Großen und Ganzen nicht nur sich in seiner Eigenthümlichkeit zu behaupten, sondern auch das Fremdartige zu hellenisiren. Natur, Sprache, Religion, Kunst und Wissenschaft, Bildung und Erziehung — alles war griechisch. Mit einer Zähigkeit, die dem welterobernden Evangelium gegenüber noch fünf Jahrhunderte nachhielt, hingen diese Spätgriechen an ihren alten Göttern, den Sinnbildern der anmuthvollen Natur, die sie umfing, und des heiteren, lebensfrohen Geistes, der sie erfüllte, den Urbildern jener herrlichen Kunstwerke, welche anzuschauen ihre tägliche Lust war; und die öffentlichen Feste dieser Götter, namentlich die uralten ihnen zu Ehren stattfindenden Festspiele waren jetzt, nach dem Untergang des politischen Lebens, die

einzig übrigen, nur um so höher gehaltenen Feiertage des nationalen Bewußtseins. Noch blühte, um wieder mit Schiller zu reden, „das Fest der Wagen und Gesänge, das auf Korinthus' Landesenge der Griechen Stämme froh vereint", die isthmischen Spiele mit ihren gymnastischen und musischen Wettkämpfen: auch Paulus hat ihnen zugeschaut, — „wisset ihr nicht, schreibt er hernach an die Korinther, daß die in den Schranken laufen, die laufen alle, aber nur einer erlangt das Kleinod; laufet nun also, daß ihr es erlanget." (1. Kor. 9, 24.) Und wiederum hielten diese Spätgriechen mit einer Lust und einem Stolze, welcher bis in die untersten Schichten der Bevölkerung hinabreichte, an der Ueberlegenheit ihrer Kultur, an dem unvergangenen Ruhm das künstlerische und philosophische Volk zu sein. Wie in dem alten, so blühte auch in dem neuen Korinth die Kunst und das Kunsthandwerk, und die Erzstatue, das Marmorbild, das Prachtgeschirr, welches die Griechenhand formte, hatte auch jetzt seines Gleichen nicht im weiten römischen Weltreich. Daneben wurde, wohl mehr noch als im früheren Korinth, auch die Literatur und Schulbildung gepflegt; Büchersammlungen, Buchläden, Philosophen- und Rhetorenschulen gehörten in reichem Maße zu den Zierden der Stadt; philosophische Gespräche, sagt ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, sind in Korinth auf allen Gassen zu hören.

Hinter diesem abendröthlichen Glanz des antiken, hellenischen Lebens freilich — welch eine tiefe, schauerliche Nacht des Elends und des Verderbens! Im Gefolge des Reichthums, den Handel und Industrie in Korinth aufhäufte, hatte zunächst maßlose Ueppigkeit und Schwelgerei ihren Einzug gehalten. Korinthische Gastmähler, korinthische Saufgelage waren schon im alten Griechenland verrufen gewesen; das neue römische Korinth gab dem alten dorischen in diesem Stücke nichts nach. Und auf welch einem Untergrund von socialem Elend schwelgte diese reiche, üppige Gesellschaft: ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts rechnet in Korinth nicht weniger als 460,000 Sclaven; also vielleicht $^9/_{10}$ der Bevölkerung Menschen ohne Menschenrecht, Hausthiere einer höheren Gattung, die nur die mildere griechische Sitte davor bewahrte, wie bei römischen Großen jener Zeit gelegentlich als Futter in die Seefischteiche verwendet zu werden.

Aber der dunkelste Fleck an dem neuen wie dem alten Korinth waren doch die sittlichen Verhältnisse im engsten Sinne des Wortes. Haben große See- und Handelsstädte in diesem Stück immer einen bösen Ruf gehabt, war das ganze griechische Alterthum bei allen seinen edleren Characterzügen bodenlos im Punkte der Keuschheit, so war doch Korinth vor seines Gleichen verrufen selbst im leichtfertigen Griechenland. Hier, wo ein uraltes wahrscheinlich phöniciſches Aphroditeheiligthum Jahrhunderte lang Religion und Unzucht in gräuelhafte Verbindung gesetzt und beiden dieselben Priesterinnen geweiht hatte, hier war das Laster nicht nur so ausgebreitet, daß selbst Paulus den Korinthern zugibt, wer bei ihnen mit keinem Unzüchtigen verkehren wolle, müsse geradezu aus der Welt gehen (5, 10); es hatte auch die sittlichen Begriffe so sehr aufgelöst, daß es kaum mehr als Untugend empfunden ward. Jenes erste Kapitel des Römerbriefs, das in schauerlichen Andeutungen das unsagbare heidnische Sittenverderben jener Zeit beschreibt, ist in Korinth verfaßt und ohne Zweifel hat erst Korinth den Apostel in jene grauenvollen Abgründe hineinschauen lassen; es war ein Sodom und Gomorrha, das sich hinter dem Schönheitsglanze hellenischen Lebens verbarg.

Wir begreifen es, daß den Apostel, als er einsam mit seinem Wanderstabe von Athen die Isthmusstraße daherkam und in der Abendsonne dies prächtige verrufene Korinth vor seinen Augen lag, bei dem Gedanken, hier Gottes Botendienste zu thun, ein Gefühl des Bangens, des Verzagens überkam. Er selbst gesteht es hernach den Korinthern, daß er zu ihnen gekommen sei „mit Furcht und Zittern" (1. Kor. 2, 3), und er fügt hinzu, er habe in diesem Gefühle sich vorgenommen, nichts unter ihnen zu wissen, als allein Christum, und zwar den Gekreuzigten.*) Der gekreuzigte Christus, die ergreifende Vollendungsgestalt Dessen, dem in unendlichem mitleidenden Weh über die Sünde der Welt das Herz bricht, damit diese Sünde in allen Menschenherzen breche, und der in unendlicher aufopfernden Liebe sein Blut und Leben zum Pfand dafür setzt, daß aller Sünde, die

---

*) 2, 2 nach der richtigen Uebersetzung: „Ich beschloß, nichts unter euch zu wissen u. s. w." Der Apostel wollte von allen Versuchen, mit Hülfe menschlicher Weisheit und Beredtsamkeit hier etwas auszurichten, absehen.

sich so brechen läßt, ob sie auch blutroth wäre, vor seinem himmlischen Vater nicht mehr gedacht werden solle, — gewiß, er war das rechte, das einzige Heilmittel für die verlorenen Kinder Gottes in Korinth. Aber wie anfangen und anknüpfen in der großen fremden weltförmigen Stadt? Da half dem Apostel sein Handwerk, das er wie jeder jüdische Schriftgelehrte von Kind auf gelernt hatte, die cilicische Zeltweberei. Er fand ein jüdisches Ehepaar, welches dasselbe Gewerbe, wie es scheint im Großen, betrieb, Aquila und Priscilla, kleinasiatische Diaspora-Leute wie er, welche die kürzlich durch Kaiser Claudius ergangene Ausweisung der Juden aus Rom nach Korinth geführt hatte. (Ap.-Gesch. 18, 2). Hier nahm er Arbeit, die ihn in der Fremde ernähren sollte, und — ob Aquila und Priscilla den Christenglauben von Rom bereits mitgebracht hatten oder nun erst durch ihn gewannen, — die Gemeinschaft des Gewerbes und täglichen Brodes ward zur Glaubens- und Herzensgemeinschaft; als seiner treuesten Freunde, die für sein Leben ihren Hals gegeben, ihr eignes Leben gewagt, gedenkt er der beiden nach Jahren in seinem Römerbrief (16, 3. 4.). Mit ihnen nun ging er am Sabbath in die Synagoge, welche die zahlreiche Judenschaft in Korinth sich erbaut hatte, und fand in ihr, wie damals überall wo Juden in der Zerstreuung lebten, nicht nur die versammelten Kinder seines Volkes, sondern mit ihnen auch eine Schaar von Heiden, von unbefriedigten, religiös-suchenden Seelen griechischen Volkes, die als Gäste theilnahmen an der Lesung von Gesetz und Propheten und an den Gebeten zu dem Einen unsichtbaren, heiligen Gott Israels. Der Brauch der Synagoge gestattete nach der Verlesung der Schriftabschnitte jedem Volksgenossen, der des Wortes mächtig war, dasselbe zur Ansprache an die Gemeinde zu ergreifen (vgl. Ap.-Gesch. 13, 15), und Paulus, der ja ein jüdischer Schriftgelehrter war, bediente sich dieser Freiheit, um Jesum den Christ, den Erfüller von Gesetz und Propheten zu verkündigen. Seine Predigten wurden andringlicher, seit seine in Macedonien zurückgelassenen Gefährten Silas und Timotheus nachgekommen waren und sein um die dortigen jungen Gemeinden bekümmertes Herz erleichtert hatten; und nun trat ein, was überall eintreten mußte, wo die Predigt des neuen Bundes in den Versammlungen des alten versucht ward, — die Mehrzahl der Juden wollte ihn nicht

weiter hören und dulden, eine Minderzahl aber und viele von den heidnischen Gästen („Proselyten“) fielen ihm zu und schieden mit ihm von der Synagoge aus. Ein Proselyt Namens Justus gab dem Apostel in seinem an die Synagoge anstoßenden Hause einen Betsaal; in dieser christgläubigen Gegensynagoge versammelte sich nun das kleine Häuflein der Gläubigen, zu dem doch auch der seitherige Vorsteher der Judenschaft, Crispus, mit seinem ganzen Hause gehörte; die ersten Taufen wurden vollzogen, (Vgl. 1. Kor. 1, 14. 16) an eben diesem Crispus, an einem Cajus, den der Apostel bei einem späteren Besuche in Korinth seinen und der ganzen Gemeinde Gastfreund nennt (Röm. 16, 23), an einem Stephanas und seinen Angehörigen (1. Kor. 16, 15.), und ein Traumgesicht ermuthigte den noch immer von einem Gefühl seiner Unzulänglichkeit gedrückten Apostel, — der Herr erschien ihm und sprach: „Fürchte dich nicht, sondern rede; ich habe ein großes Volk in dieser Stadt“ (Ap.-Gesch. 18, 4—10).

Die ermuthigende Weißagungsstimme täuschte nicht. Anschaulicher noch als die Apostelgeschichte, der wir den Bericht über diese Anfänge verdanken, zeigt uns der nachmalige erste Brief an die Korinther, daß hier wohl die zahlreichste von allen paulinischen Gemeinden sich bildete, eine Gemeinde, in der hernach vier Parteien entstehen konnten, die mannigfachsten Gaben neben einander hervortraten und die übrigen in „Achaja“ (d. h. der römischen Provinz Griechenland) zerstreuten Christen (2. Kor. 1, 1) ihren Anhalt fanden. Nicht wenige von den ansässigen Juden müssen gläubig geworden sein; sonst hätten hernach judaisirende Bestrebungen nicht so großen Anklang in der Gemeinde finden können; aber die große Mehrzahl der Zugehörigen waren doch ohne Zweifel geborene Heiden, denen Paulus zurufen konnte: „Ihr wisset noch, wie ihr hingegangen seid zu den stummen Götzen, wie ihr geführt wurdet“ (1. Kor. 12, 1), Griechen mit allen Licht- und Schattenseiten ihres Volksthums. Allerdings, diese Griechen gewiß allermeist aus den niederen Ständen; waren auch einige Vornehmere und Gebildetere darunter, wie z. B. jener Rentmeister der Stadt, Erastus, von dem Paulus im Römerbrief (16, 23) grüßt, so waren das doch nur Ausnahmen; „nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel

Edle, sagt der Apostel selbst von der Zusammensetzung der Gemeinde, „sondern das Thörichte und Unedle vor der Welt hat Gott erwählt“ (1. Kor. 1, 26—28). Zu innig nnd fest war der vornehme und gebildete Grieche mit der ganzen culturgeschichtlichen Vergangenheit seines Volkes verwachsen, um anders als im seltenen Ausnahmefall mit den religiösen Symbolen derselben zu brechen und mit ihnen alles, was dem griechischen Leben Schmuck und Glanz verlieh, dem fremdländischen schmucklosen Evangelium zu opfern. Dagegen die, welche als die Stiefkinder des antiken Lebens die Kehrseite des hellenischen Lebensgenusses schwer zu empfinden hatten, die Frauen und die Sklaven, wie sie überhaupt die ältesten Christengemeinden vorzugsweise füllten, werden auch in Korinth den größten Theil der Gläubigen gebildet haben. Beide erhob erst das Evangelium aus einer herabwürdigenden Lage zum Vollgefühl der Menschenwürde, der unsterblichen Seele; beiden verlieh der Christenglaube für die Entsagungen des irdischen Lebens ewigen Trost und sittlichen Halt. — Endlich setzte sich die Gemeinde, aus welchen socialen Kreisen sie immer stammen mochte, gewiß zum großen Theile aus solchen zusammen, welche bis dahin den groben Heidenlastern gefröhnt. Im sechsten Kapitel seines Briefes, wo er diese Laster nennt und ihren Knechten den Antheil am Reiche Gottes abspricht, sagt Paulus offen: „Und solche sind euer etliche gewesen; aber ihr seid abgewaschen, seid geheiligt, seid gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesu und durch den Geist unseres Gottes“ (6, 11).

Wunderbare neuschaffende Macht des Evangeliums in diesem geringen und verbrauchten Material! Der Apostel redete zu dieser nach menschlichen Maßstäben nichts weniger als auserlesenen Gesellschaft, wie er selbst sagt, nicht in hohen Worten menschlicher Weisheit, aber mit dem Beweise des Geistes und der Kraft Gottes. Er that auch sinnliche Zeichen und Wunder, heilte Kranke durch Handauflegung und Gebet, — „es sind ja, schreibt er im zweiten Briefe (12, 12) eines Apostels Zeichen unter euch geschehen in aller Geduld, mit Zeichen, Wundern und Machtthaten.“ Aber größer waren doch die geistigen Wunder, die er verrichtete, daß sein Wort diese Kinder des griechischen Leichtsinns im Innersten ergriff, ein nie gekanntes Erwachen des Gewissens in ihnen hervorrief, in dieses erwachte und

erschreckte Gewissen einen nie gekannten Gottesfrieden der Vergebung ausgoß und zugleich mit diesem Gottesfrieden einen neuen Willenssporn in ihnen erweckte, einen nie gekannten Trieb mit den alten Sünden zu brechen und in einem neuen Wandel Gott zu preisen. Und nicht, als wäre er allein der Gebende geblieben, sie die lediglich Nehmenden, unmündig Empfangenden: nein, das wunderbare Geistesfeuer, das in ihm sprühte, entzündete auch in ihnen ähnliche Flammen, rief dieselben Geistesgaben, welche er bewährte, auch unter ihnen hervor. Diese geringen Leute lernten predigen, weißagen, in öffentlicher Versammlung frei aus dem Herzen beten, lernten durch Gebet Kranke gesund machen, Wunder verrichten wie er, so daß er selbst bewundernd davor stille steht, — „ich danke meinem Gott allezeit eurethalben, für die Gnade Gottes, die euch gegeben ist in Christo Jesu, daß ihr seid durch ihn in allen Stücken reich gemacht, in aller Lehre und Erkenntniß, und keinen Mangel habt an irgend einer Gabe“ (1. Kor. 1, 4. 5. 7; vgl. 12, 28). — Diese Fülle eines neuen überschwänglichen Geisteslebens, die das Evangelium geweckt hatte, tritt uns besonders in den gottesdienstlichen Versammlungen der jungen Gemeinde entgegen, von denen das vierzehnte Kapitel unseres Briefes ein so anschauliches Bild gibt. Ein Bild, weit abweichend von unseren gottesdienstlichen Versammlungen, in denen nur Einer, ein studierter Mann redet, die andern nur im Gesange eines längst gedichteten Liedes laut werden; abweichend auch vom Gottesdienst der jüdischen Synagoge, in welcher neben den vorgeschriebenen Lesestücken und Gebeten nur ausnahmsweise das freie Wort der Predigt vernommen ward. Hier in Korinth drängte eine Ansprache die andere, nahm so zu sagen die ganze Gemeinde in freier Hervorbringung das Amt des Liturgen, des Predigers wahr. „Wenn ihr zusammenkommt, sagt Paulus (1. Kor. 14, 26), so hat jeder von euch einen Psalm, eine Lehre, eine Offenbarung, eine Zungenrede, eine Auslegung“, d. h. die Gaben der religiösen Rede waren so reichlich und mannigfalt, daß von der ruhig-verständigen Lehrrede bis zur unmittelbaren Eingebung des Augenblicks, vom einfachen Beten und Lobpreisen bis zu jenen ekstatisch-dithyrambischen Ergüssen, welche der dunkle Name Glosse, Glossolalie („Zungenrede“) bezeichnet, alle Arten derselben aus dem Munde verschiedener Gemeindeglieder jedes-

mal zusammenkamen, und so die Gemeinde, noch ohne alles feste Lehramt, sich aus ihren eignen Mitteln wechselseitig erbaute. Und damit wir nicht etwa meinen, der Apostel habe nur eben eine kümmerliche und kindische Redseligkeit mit hohen Namen wie Weißagung und dgl. geehrt, so gibt er selbst uns eine gelegentliche Schilderung des Eindrucks, welchen dies „Weißagen" der Gemeinde offenbar nicht selten auf Nichtchristen hervorbrachte. Ein noch Ungläubiger, ein „Laie" kommt aus Neugierde, die wohl oft solche Besucher heranführte, in die christliche Versammlung hinein und hört die Weißager: ihre Worte treffen ihn, strafen und richten ihn, ohne daß man ihn kennt und meint; als wüßten die Prediger seine innersten Geschichten, seine geheimsten Sünden, „wird das Verborgene seines Herzens offenbar", und ergriffen fällt er auf sein Angesicht, betet den lebendigen Gott an, und bekennt, derselbe sei wahrhaftig inmitten dieser Versammlung (1. Kor. 14, 24. 25). — Noch eine andre Gemeinschaftsfeier hatte der Apostel den Korinthern gegeben, die in ihrer Weise nicht minder eigenthümlich und ergreifend war. Hatten sie in der Sonntagsfrühe (denn auch der Tag des Herrn kommt bereits vor, 1. Kor. 16, 2)*) ihren Glauben in jener Weise der erbauenden Wechselrede gefeiert, so kamen sie am Abend desselben Tages (vgl. Ap.-Gesch. 20, 7 ff.) in ihrem Andachtssaale wiederum zusammen zum „Liebesmahl." Jeder Wohlhabendere brachte Speise und Trank mit zu einem brüderlichen Mahle für Reich und Arm, und der Höhepunkt dieses brüderlichen Mahles war das „Brodbrechen", war das Trinken des gesegneten Kelches zum Todesgedächtniß Jesu Christi, die Abendmahlsfeier (1. Kor. 10, 16). Da saßen also Griechen, Juden, Römer an Einem „Tisch des Herrn"; Herren und Sclaven aßen von Einem Brode, tranken aus Einem Kelch, begrüßten einander mit dem heiligen Kuß (1. Kor. 16, 20) und erneuten in Einem ihren Heilsbund mit dem Erlöser und ihren Liebesbund unter einander. Von diesen Liebesmahlen ohne Zweifel gingen dann die stärksten Antriebe aus zur Uebung der Liebeswerke und „Hülfleistungen", wie Paulus sie nennt (1 Kor. 12, 28), der Dienste an den Armen, Kranken und Fremd-

---

*) Luther irrig: „an jeglichem Sabbather", statt „am ersten Wochentag" d. h. am Sonntag.

lingen. Auf des Apostels Wunsch begann man eine Collecte zu sammeln für die zahlreichen Armen in der Gemeinde zu Jerusalem, für Brüder in Christo, die man von Angesicht nie gesehen. Das Haus des Stephanas „verordnete sich selbst den Heiligen zum Dienst" d. h. sie herbergten die fremden Christen oder sie übernahmen unentgeltlich alle Geschäfte der Gemeinde, wie wir sie denn nachher als Abgesandte derselben beim Apostel in Ephesus finden (16, 17). Drunten im Hafenplatze Kenchreä aber, wo die Schiffsleute und Reisenden anlangten und der etwa krank ankommende christliche Fremdling zwiefach hülflos war, waltete die erste Diaconisse, von der wir wissen, jene Phöbe, welche später den Römerbrief in die Welthauptstadt überbringen durfte, und der der Apostel bei dieser Gelegenheit das Zeugniß gibt „sie ist vieler Versorgerin geworden, auch meiner selbst" (Röm. 16, 1. 2).

Anderthalb Jahre blieb der Apostel in Korinth und pflegte seine junge Gemeinde, die er seinen „Lobebrief", seinen Empfehlungsbrief vor allen Menschen nennen durfte (1. Kor. 3, 2). Ein Sturmlauf der über seine Erfolge erbitterten Juden, die ihn vor den römischen Proconsul Gallio schleppten, um ihn als Irrlehrer zu verklagen, scheiterte an der erleuchteten Denkart dieses Mannes, eines Bruders des bekannten Philosophen Seneca, der sich weigerte, religiöse Fragen vor's bürgerliche Gericht zu ziehen (Ap.-Gesch. 18, 12—17). Auch in der Gemeinde selbst scheint damals alles trefflich gegangen zu sein, doch blieb der Apostel ihr gegenüber auffallend vorsichtig. Er ließ sich lieber, da in der fremden theuren Stadt sein Handerwerb nicht langte, von seiner treuen Gemeinde zu Philippi unterstützen, als daß er seinem Grundsatz, „das Evangelium kostenfrei zu machen" den Korinthern gegenüber auch nur ausnahmsweise etwas vergeben hätte (vgl. 1. Kor. 9; 2. Kor. 11, 7—9; Phil. 4, 15. 16). Er fühlte, wie unsicher und schwankend hier noch der gewonnene Boden sei; wie beweglich und in seinen Stimmungen veränderlich dies Griechenvolk; in wie unmündigen Anfängen, mit wie starken Resten des alten Menschen behaftet noch ihr Christenthum. Darum hielt er sie auch mit bewundernswerther Weisheit die ganze Zeit seiner Anwesenheit hindurch in seinen Predigten bei der schlichtesten geistlichen Kost, versagte sich's geflissentlich, sie mitzunehmen in den höheren Flug seiner

Weisheits- und Erkenntnißgedanken (2, 6 ff.), den die Adlersfittige seines religiös-speculativen Geistes so gerne nahmen: sie wären leicht und lustig mit ihm in die Lüfte gegangen und hätten den festen Grund des einfachen Christenthums darüber vergessen. „Liebe Brüder, schreibt er ihnen hernach, ich konnte nicht mit euch reden als mit geistlichen Menschen, sondern als mit fleischlichen, als mit kleinen Kindern in Christo; Milch habe ich euch gegeben, nicht feste Speise, denn ihr konntet sie noch nicht vertragen, könnt es auch jetzt noch nicht“ (3, 1—2). Sie freilich hielten sich längst für Erwachsene, für Männer in Christo, wie unreife Jugend so gern thut. Der junge Wein des Evangeliums hatte sie berauscht; die Fülle der neuen Erkenntnisse und Anschauungen, Geistes- und Redegaben ließ sie vergessen, daß sie im practischen Christenthum der Erneuerung und Heiligung noch schwache Anfänger und von Versuchungen ohne Gleichen umgeben waren. „Ihr seid schon satt, ihr seid schon reich geworden, ruft ihnen Paulus hernach in bitterer Ironie zu; wir (Apostel) sind Narren um Christi willen, ihr aber seid klug in Christo; wir schwach, ihr aber stark; ihr herrlich, wir aber verachtet“ (4, 8. 10.). Das war doch in anderen neugestifteten Gemeinden des Apostels nicht so; es war der griechische Geist mit seiner starken und seiner schwachen Seite zugleich, der hier das junge Christenthum über sich selber täuschte. Wie es die Griechen von jeher gekennzeichnet hatte, einen Ueberschuß an Geist und Gaben und einen Mangel an Zucht und Character zu haben, so auch diese ersten griechischen Christen: sie hatten das Evangelium vielmehr mit dem Verstande, der Empfindung und der Phantasie ergriffen, als mit dem Willen und dem Gewissen, und je leichter ihnen jenes gefallen war, eine je reichere Frucht von Geistesgaben dies intellectuelle Christenthum auf dem günstigen Boden hellenischer Begabung bei ihnen getragen hatte, um so mehr entzog sich dieser Rückstand ihrer Würdigung und Selbstprüfung. Insonderheit hatte an der paulinischen Lehre das große Freiheitsprincip derselben, der Grundsatz der Freiheit des Gläubigen von allem äußeren Joch der Satzungen, sie angezogen, — wie hätte es sie als ächte Kinder des alten Hellas nicht begeistern müssen, was ihr Volk im politischen Leben unwiederbringlich verloren hatte, so auf religiösem Gebiete neuzugewinnen? — aber über dem „Es

ist alles erlaubt, Ich habe es alles Macht", das ihnen so wohlgefiel, blieb die heilige Zucht des Geistes, welche bei Paulus das innere Gesetz jener Freiheit war, bei ihnen dahinten. Und so geschah es, daß jene Reaction des alten Menschen gegen den neuen, die freilich nirgends ausbleibt, wo das Evangelium aus altem sündigem Material ein Neues gebildet, bei den Korinthern in besonders acuter Weise schon innerhalb der allernächsten Jahre eintrat und alle Unarten des griechischen Volksgeistes als ebensoviele Störungen und Entstellungen des christlichen Gemeindelebens zur Erscheinung brachte. Der Apostel, welcher die auf seinen Abschied von Korinth nächstfolgenden Jahre größtentheils in Ephesus, am gegenüberliegenden, asiatischen Ufer des ägeischen Meeres verlebte und hier theils durch einen kürzeren Besuch in Korinth (2. Kor. 2, 1; 13, 1), theils durch Besuche von dort (1. Kor. 1, 11), endlich durch einen empfangenen Brief der Gemeinde (1. Kor. 7, 1) mit der Entwickelung derselben Fühlung behielt, fand sich schließlich gedrungen, dem einreißenden Verfall in einem ausführlichen Sendschreiben entgegenzutreten. Und so haben wir in diesem Sendschreiben, unserm ersten Korintherbriefe, den lebendigen Spiegel sowohl des rückläufigen Processes, in welchem der alte griechische Geist sich wider den neuen christlichen auf allen Punkten aufgelehnt hat, als auch der mannigfaltigen, bewunderns=werthen Weisheit des Apostels, mit der er dieser Auflehnung auf allen Punkten mit dem Schwerte des Geistes siegreich begegnet.

Zunächst zwar nach der Abreise des Apostels von Korinth hatte es mit der Gemeinde nur vorwärts zu gehen geschienen. Ein andrer hervorragender Lehrer des Evangeliums trat in Paulus' verlassene Stelle ein, Apollos von Alexandria, ein Schriftgelehrter, der ohne einen Apostel zu kennen, von der Schule Johannes' des Täufers aus zum Glauben an Jesus als den Messias gelangt war, bis ihn die Freunde des Paulus, Aquila und Priscilla, in Ephesus kennen lernten, im Evangelium vollends unterwiesen und mit Empfehlungen nach Korinth versahen. So war Apollos im Sachlichen der Lehre mit Paulus ohne Zweifel wesentlich eins, — „ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen", sagt Paulus hernach in anerkennendster Weise (3, 6) — aber seine Lehr*form* war doch eine ganz andere als die pauli=nische. In seiner Vaterstadt Alexandria hatte das schriftgelehrte

Judenthum sich seit Menschenaltern befreundet mit griechischer Literatur und Philosophie und durch eine künstliche, allegorische Schriftauslegung die biblischen Gedanken mit den Ideen Platons und der Stoiker zu vermitteln gesucht. So wird Apollos, durch diese Schule gegangen, den Korinthern auch das Evangelium in den Formen griechischer Wissenschaft und Beredtsamkeit gepredigt haben, und wenn diese griechisch geschulte Theologie auch gewiß nicht an die geistesgewaltige Prophetenweise des Apostels langte, — dem Geschmack der Korinther, wenigstens derjenigen unter ihnen, die auf Bildung Anspruch machten, war sie ungleich zusagender als diese. So geschah es, daß viele, die von ihm neugewonnen oder wie sie meinten auf einen höheren Standpunkt der Erkenntniß erhoben waren, von dem in ihren Augen unberedten und ungelehrten Apostel nichts mehr wissen wollten. Zumal nach der Abreise des gefeierten Mannes, der zu tactvoll war, um dergleichen in seiner Gegenwart zu dulden (vgl. 16, 12), loderte diese Apollosschwärmerei in so hellen Flammen auf, daß andrerseits auch die Freunde des Paulus, denen nichts über ihren geliebten Apostel ging, leidenschaftlich und ausschließlich wurden, und so geradezu zwei Parteien, des Paulus und des Apollos, in der Gemeinde entstanden. Parteiwesen war von jeher ein Characterzug, eine Lust der Griechen gewesen; nun es mit den politischen Parteien vorbei war, mußten die Philosophen, die Rhetoren, im Nothfall die Schauspieler herhalten, warum nicht auch in Korinth die Prediger des Evangeliums? Natürlich, daß dies Parteitreiben viel weniger der Sache als der eignen aufgeblähten Person galt; indem jeder seinen Meister auf Kosten des andern erhob, — wie Paulus sagt, „jeder sich für den einen wider den andern aufblähte“ (4, 6), erhob er im Herzensgrunde sich selbst, als der eines so viel besseren Christenthums sich erfreue. — Diese krankhafte Parteisucht sollte bald noch weitere Nahrung erhalten. Dem Apollos folgten noch andere Besucher der jungen Christengemeinde, und weniger lautere: da kamen Christen aus Judäa, die von Paulus und seiner Art und Weise aus anderen Gründen nichts wissen wollten, denen seine Lehre zu frei, zu gesetzlos, zu gleichgültig gegen die gottverliehenen heiligen Ordnungen des alten Testaments war. Sie wollten den Paulus wohl für einen begabten Lehrer, aber nicht für einen richtigen Apostel gelten lassen

(9, 2. 3), sintemalen er ja nicht mit Jesu gelebt und ein Augen- und Ohrenzeuge seiner Offenbarung gewesen; ihre Autorität war Petrus, das Haupt der Zwölfe. Was Petrus (Kephas) sagte, was Petrus that, das war ihnen das allein Richtige, allein Gottwohlgefällige; und wie es immer geht, daß unruhige und haltlose Seelen sich von Einem Menschen zum anderen weiterbekehren, so ward in Korinth neben den Parteilosungen Ich bin paulisch, Ich bin apollisch, bald auch die dritte, Ich bin kephisch (petrisch) vernommen. Zuletzt kamen etliche, auch „Hebräer, Israeliten, Abrahamskinder“ (2. Kor. 11, 22), die statt des Petrus vielmehr ihre eigne werthe Persönlichkeit dem Paulus entgegenstellten, sich als „Diener Christi“ so gut wie er, ja weit besser denn er empfahlen, indem sie — weit anders als er — Christum bei seinen irdischen Lebzeiten sehr gut gekannt, und so erst die rechte Auskunft über ihn und damit erst das wahre Christenthum zu bringen in der Lage seien (vgl. 2. Kor. 10, 7; 11, 4 u. 23). Sie waren es, die — ohne Zweifel im Sinne eines noch schärferen, paulusfeindlicheren Judenchristenthums — die vierte Parteilosung ausgaben „Wir sind christisch“, und damit die Verwirrung der Gemeinde vollkommen machten. Das ist das korinthische Parteiwesen, dem der Apostel die ersten vier Kapitel seines Briefes widmet (vgl. 1, 12). Er beginnt damit, den Mißbrauch seines eigenen Namens zurückzuweisen: „ist denn Paulus für euch gekreuzigt oder seid ihr auf des Paulus Namen getauft?“ (1, 13). Dann rechtfertigt er den Apollosschwärmern gegenüber seine eigne schlichte Predigt, mit der er die Gemeinde gestiftet: „meine Predigt war nicht in überredenden Weisheitsworten, sondern im Erweise des Geistes und der Kraft, damit euer Glaube nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Kraft Gottes beruhe“; das schließe nicht aus, daß das Evangelium für die Geförderten, „Vollkommenen“ auch eine Weisheit, nur eine andere, höhere als die seitherige Weltweisheit, in sich hege (1, 18—2, 16). Weiter wendet er sich an das christliche Ehrgefühl der Gemeinde, dem es widerstreben muß, sich an irgend eines wenn auch noch so großen Lehrers menschliche Eigenthümlichkeit knechtisch zu hängen, da doch alle verschiedenartigen Gaben, die Gott austheilt, nebeneinander ihr zu Dienste sein sollen: „darum rühme sich niemand eines Menschen; es ist alles euer, es sei Paulus oder Apollos, es sei Kephas oder die

Welt, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes“ (Kap. 3). Endlich aber (Kap. 4) demüthigt er den geistlichen Hochmuth, die Eitelkeit und Ueberhebung, die sich hinter diesem Parteiwesen versteckte und in den unreifen Urtheilen über ihn selbst offenbarte.*)

Er durfte und mußte seine Korinther demüthigen, um so mehr, als mit dem Schwindel dieser intellectuellen Ueberhebung arge sittliche Rückschritte der Gemeinde Hand in Hand gegangen waren. Schon vor etlicher Zeit hatte er vernommen, daß Rückfälle in jene sittliche Epidemie des heidnischen Korinth, daß Unkeuschheitsfälle in der Gemeinde vorgekommen, und er hatte geschrieben, mit solchen Leuten allen Umgang aufzuheben. Ein Antwortschreiben der Korinther hatte mit dem vielleicht nicht ganz unschuldigen Mißverständniß geantwortet, als meine er den Umgang mit unzüchtig wandelnden Heiden, den völlig zu vermeiden in Korinth allerdings eine Sache der Unmöglichkeit war, und der Apostel mußte noch einmal und möglichst deutlich sagen, wen er meine (5, 9—13). Vor allem Ein Fall schändete die Gemeinde selbst in heidnischen Augen: ein Christ hatte seine eigne Stiefmutter zum Weib (5, 1 ff.). Da lodert des Apostels heiliger Zorn in hellen Flammen auf: er fordert nicht nur, daß die Gemeinde ihres Christenrechtes, ihrer Christenpflicht, Zucht zu üben, gebrauche und diesen Schandfleck von sich ausschließe; er ist auch entschlossen, diesem Ausschließungsspruche im Namen Jesu Christi den Nachdruck eines strafenden Wunders zu verleihen und den Unwürdigen „dem Satan zu übergeben“, daß er ihn mit Krankheit schlage wie Hiob, „zum Verderben des Fleisches, auf daß die Seele gerettet werde am Tage Jesu Christi“ (5, 3—5). — Das war der dunkelste Fleck in der Gemeinde, nicht der einzige. Auch andere Versuchungen der großen Handelsstadt, Habgier und Proceßsucht, waren nicht ganz überwunden: Christen proceßten mit einander über Mein und Dein, und zwar vor heidnischen Richtern. Wenigstens ein christliches Schiedsgericht, hält der Apostel ihnen vor, sollten sie suchen; noch besser sei

*) Die Christuspartei wird in dem ersten Briefe nicht eigens bekämpft; um so schärfer im zweiten (2. Kor. 10—13): wahrscheinlich war bei Abfassung des ersten Briefes dieselbe noch in ihren ersten Anfängen und hatte der Apostel von ihr noch wenig mehr als die befremdliche Parteilosung (1, 12) vernommen, die er mit dem „Ist denn Christus zertheilt?“ zurückweist.

es, Unrecht zu leiden und so dem sündigenden Bruder feurige Kohlen auf's Haupt zu sammeln (6, 1—11). Und das korinthische Hauptlaster, die Sünde wider das sechste Gebot, wurde von anderen wenigstens theoretisch auf eine Weise beschönigt, die uns unglaublich scheint, aber der griechischen Betrachtung, der ganzen heidnischen Vergötterung des Sinnlichen nur allzu nahe lag. Man wandte den Satz „Es ist alles (alles Natürliche) erlaubt; nur muß man sich nicht davon beherrschen lassen", einen Satz, den Paulus auf den unschuldigen Naturgebrauch der Speise und des Trankes gegenüber jüdischen Speisegesetzen und Scrupeln gepredigt hatte, auf die Dinge des sechsten Gebotes an, und der Apostel mußte auseinandersetzen, daß es ein anderes Ding sei mit der Befriedigung von Hunger und Durst und mit der Befriedigung Leib und Seele entweihender Lüste (6, 12—20). — Man begreift, wie dieser practischen und theoretischen Auflösung des Keuschheitsbegriffes gegenüber in Korinth bei ernsteren Gemüthern, wann erst das Christenthum sie ergriffen, auf der anderen Seite ein ascetischer, mönchischer Zug erwachen mußte, dem auch die heilige Ehe verdächtig ward. Eheliche Verhältnisse wurden beanstandet oder geradezu aufgelöst; namentlich scheinen Frauen, Christinnen, sich von ihren heidnischen Männern zurückgezogen zu haben, indem ihnen die Fortsetzung der Gemeinschaft mit diesen als etwas für die „Heiligen" (1. Kor. 1, 2) Entweihendes erschien; Väter waren im Zweifel, ob sie ihre Töchter dem Freier geben sollten oder nicht. Allerdings waren die gemischten Ehen von Christ und Nichtchrist eine Quelle vieler Versuchung und Gewissensnoth; es kam auch vor, daß der altgläubige Theil mit dem christlichen nicht in Frieden weiter leben wollte, sondern den Rücktritt desselben vom neuen Glauben verlangte. Andererseits verbarg sich hinter diesen sittlichen Scrupeln, was so leicht im Gefolge eines neuen Glaubens auftritt, eine sociale Unruhe, ein unklarer Drang, mit seinem Verhältniß zu Gott auch seine Verhältnisse in der Welt zu verändern; geborene Juden in der Gemeinde verleugneten ihre jüdische, Griechen ihre griechische Nationalität; Sclaven meinten, als Befreite Christi nicht Leibeigene in der Welt bleiben zu können. Der Apostel schlichtet im siebenten Kapitel seines Briefes alle diese Fragen mit großer Weisheit. Zwar zu den Ehefragen, um die man ihm besonders geschrieben hatte (7, 1),

stand er selbst einigermaßen ascetisch. Er hatte nicht nur um Christi willen, dem er in einem unsteten, heimathlosen Leben zu dienen hatte, auf eignen Heerd verzichtet; er glaubte auch, wie das ganze apostolische Zeitalter, durchschauert von dem Vorgefühl ungeheurer Weltumwälzungen, an die Nähe des Weltendes, an das demnächstige Hereinbrechen der letzten Trübsal, und hielt es demgemäß nicht mehr für der Mühe werth, neue Hausstände zu gründen, und für gerathener, versuchungsloser, frei und einsam als mit Familienbanden beschwert dem letzten Kampf entgegenzugehen (7, 29—35). Aber um so bewundernswerther ist die Besonnenheit, mit der er diese seine individuelle Ansicht gegenüber den großen und gewissen Gedanken Gottes und Christi in ihren Schranken hält (v. 10. 25. 40.). Er verschweigt sie den Korinthern nicht, aber noch weniger drängt er sie jemandem auf; ehelich werden ist nicht Unrecht; nicht einmal die zweite Ehe ist's, so sie „im Herrn", in christlicher Weise geschieht, und vor allem sind die bestehenden Ehen heilig und unauflöslich. Selbst in der Ehe zwischen Christ und Nichtchrist ist der heidnische Gatte „geheiligt" durch die Gemeinschaft mit dem christlichen, nicht dieser entheiligt durch jenen; nur wo der Nichtchrist das Christenthum des andern nicht dulden und um deßwillen sich scheiden will, ist der Christ, die Christin nicht gebunden (7, 12—16). Die allgemeine Regel des Apostels aber ist die: Bleibe in dem Stande, in dem Gott dich zur Gemeinschaft seines Sohnes berufen hat, und wandle in ihm zu Gottes Ehren (v. 17. 20.). Der Grieche bleibe Grieche und der Jude bleibe Jude in allem, was vor Gott weder mißfällig noch wohlgefälliger macht; ja der Sclave bleibe Sclave und verherrliche als ein Gefreiter Christi Gott in seinem Knechtesverhältniß. So scharf zieht der Apostel die Grenzlinie zwischen der religiös-sittlichen Umwandlung und der socialen Umwälzung, die sich ihr anhängen wollte. —

Wie die Gemeinde mit dem sittlichen Heidenthum tagtäglich in versuchungsvolle Berührung kam, so auch mit dem religiösen. Zwar Verfolgung litt damals noch niemand darüber, daß er den Göttern nicht mehr opferte, wie späterhin, da das sinkende Heidenthum und mit ihm der Römerstaat, der in diesem eine seiner Lebensbedingungen sah, fanatisch wurden. Dagegen war der Götterdienst als Lust und

Freude mit dem ganzen Leben der Griechen innig verwoben, wie mit dem öffentlichen, so mit dem häuslichen. Die Opferfeste der Götter waren die Festtage der Familie, da man im Tempel selbst, am gastlichen Tische der Götter, mit seinen Verwandten und Freunden beim frohen Opfermahle saß, und sie waren zahlreich genug, um den Markt, um den Haushalt zum guten Theil zu versorgen, indem theils die Priester die ihnen zufallenden Stücke zum Verkauf stellten, theils die Familie den Ueberrest einfach in die Küche verwendete. Einem Theil der korinthischen Christen nun, vermuthlich dem, der unter jüdischen Einflüssen gestanden, war das alles ein Gräuel, der ihnen eine abergläubische Angst einflößte. Sie betrachteten die heidnischen Götter nicht wie wir heute als wesenlose Gebilde der Phantasie, sondern wie das Judenthum jener Zeit als die Larven von Dämonen, von bösen Geistern, in deren Dienst und Bann der Opfernde und das Geopferte stünde; von diesen bösen Geistern war ihnen das Opferfleisch, auch wenn es gar nicht mehr im Zusammenhang mit der Cultushandlung stand, in Besitz genommen, behext, und wer davon aß, — wer weiß, ob der damit nicht auch der Gewalt jener finsteren Mächte anheimfiel? Darum, wenn solche Christen auf dem Markt einkauften, oder wenn sie in einem heidnischen Haus zu Gaste waren, fragten sie ängstlich: Ist's auch nicht Opferfleisch? und wagten im Zweifelfall nicht zu kaufen, nicht zu essen, oder auch sie aßen aus Menschenscheu, um den Unwillen des Heiden, den Spott des aufgeklärten Mitchristen nicht zu erregen, und wurden hintennach von Seelenängsten verzehrt. Dem gegenüber waren die mehreren Gemeindeglieder freilich über solche Aengste erhaben, hatten, wie sie sagten „Erkenntniß“ (8, 1), nämlich daß es mit den Götzen nichts sei und darum auch mit dem Götzenopfer nichts sei, daß ein Christ Freiheit habe, alles, was Gott dazu geschaffen, mit Danksagung zu genießen; aber sie brauchten diese Erkenntniß und Freiheit in einer wenig christlichen Weise. Einmal lag ihnen wenig daran, ob sie mit ihrer Freiheit die schwachen Brüder ärgerten, mit ihrem aufgeklärten Beispiel dieselben zu einem Mitmachen verleiteten, das hinterher ihr Gewissen folterte; dann aber gingen sie mit derselben bis auf einen Punkt, wo die Freiheit zum freveln Spiel, zur Verleugnung ihres Gottes und Heilandes ward. Wenn ihre heidnischen Verwandten

und Freunde ein Opfermahl hatten und sie dazu einluden, so konnten sie dem Zuge nach den alten Lustbarkeiten des Heidenthums nicht widerstehen: sie saßen mit im Heidentempel, am Tische der Götter, und aßen als Gäste derselben von ihrem Opfer, tranken mit aus dem Kelche, dessen erste Tropfen man dem Bacchus, „dem guten Dämon“, geweiht hatte, und beruhigten sich damit, daß diese Götter, deren Fest sie mitbegingen, ja bloße Nichtse, bloße Phantome seien, und ihr Opfermahl nichts andres als sonst ein gutes fröhliches Mahl. Der Apostel, der im achten bis zehnten Kapitel seines Briefes diese Dinge behandelt, tritt zwischen die Abergläubischen und die Freidenker der Gemeinde fest in die Mitte. Mit letzteren ist er ganz einverstanden darüber, daß die Götzen nichts seien und das Götzenopfer Fleisch sei wie andres, das man, wenn's auf dem Markte verkauft oder im Privathaus vorgesetzt werde, essen könne ohne alles Bedenken. Nur wenn ein Glaubensschwacher, ein ängstliches Gemüth dabei sei — das nimmt er aus, — dann solle man das Gewissen desselben schonen und seiner Freiheit nicht brauchen, denn es gebe noch etwas Höheres als Erkenntniß und Freiheit, nämlich selbstverleugnende Bruderliebe; und da es an dieser den Korinthern noch so sehr fehlte, so stellt er sich selbst ihnen als Vorbild auf und erinnert so mancher Verkennung und Verkleinerung gegenüber, die ihm von seinen Gegnern in der Gemeinde widerfahren war, im neunten Kapitel daran, auf wieviel größere Freiheiten er um des Herrn und der Brüder willen verzichte. Dagegen erkennt er in jenem Mitmachen heidnischer Opferfeste ein frivoles Gottversuchen und lüsternes Zurückschielen nach den verlassenen Lustbarkeiten des Heidenthums, wie die Israeliten in der Wüste sich zurücksehnten nach den Fleischtöpfen Aegyptens, und hält der falschen Sicherheit, dem unfrommen Uebermuth, dem Spielen mit der Abfallssünde, das darin lag, das warnende Exempel jener Zeitgenossen Mosis entgegen, welche trotz aller empfangenen und erfahrenen Gnaden dennoch das Ziel der Verheißung, das gelobte Land nicht erreichten; denn „wer sich lässet dünken, er stehe, der sehe wohl zu, daß er nicht falle.“ Oder heißt nicht am Götzenmahl theilnehmen am Götzen*dienst* theilnehmen; ist das Götzen-Opfermahl nicht für den Heiden ein Gleiches wie für den Christen das Abendmahl des Herrn, ein Gemeinschaftsmahl mit dem, den man feiert? „Ihr könnt nicht

zugleich des Herrn Kelch trinken und den Kelch der Götter; ihr könnt nicht zugleich Genossen sein des Tisches des Herrn und des Tisches der Götter“ (10, 14—21).*)

Der Leichtsinn, die Genußsucht, die Ungebundenheit des griechischen Geistes, welche der Apostel an den Korinthern hier strafen mußte, hatte auch in ihre gottesdienstlichen Versammlungen sich eingedrängt und in mehrfacher Beziehung Karikaturen des Heiligen aus denselben gemacht. Es ist das eilfte bis vierzehnte Kapitel unseres Briefes, worin der Apostel mit diesen eingerissenen Mißbräuchen des kirchlichen Lebens zu schaffen hat. Den nächsten Anlaß der Rüge gab ihm die Haltung der Frauen (11, 1—16). War im Evangelium das weibliche Geschlecht aus unwürdiger Zurücksetzung zur religiös-sittlichen Ebenbürtigkeit mit dem männlichen erhoben, so meinten die korinthischen Christinnen sich nun auch social den Männern gleichstellen zu dürfen. Sie begannen gegen die allgemein geltende Sitte unverschleiert in den Versammlungen zu erscheinen, ja in denselben wie die Männer das Wort zu nehmen und Reden zu halten (vgl. 14, 34 ff.), und der Apostel mußte sie erinnern, daß die Gleichheit des Mannes und Weibes vor Gott den Unterschied von Männlichkeit und Weiblichkeit in der Welt nicht aufhebt und daß das schwächere Geschlecht sein Bestes und Eigenstes aufgibt, wenn es sich in falscher Emancipation dem stärkeren gleichzustellen versucht. — In anderer Weise waren die Liebesmahle ärgerlicher Verunstaltung verfallen, sie, die das Allerheiligste des Gemeindelebens, die Abendmahlsfeier umschlossen. Aus einer Feier der gläubig-liebenden Gemeinschaft mit dem Herrn und in dem Herrn hatte die korinthische Leichtfertigkeit eine gute Gelegenheit gemacht, sich satt zu essen und einen heiteren Trunk zu thun, und weil vielleicht die Armen allzu begehrlich zugegriffen hatten, ließen die Reichen ihr Mitgebrachtes gar nicht mehr zum Gemeingut werden, sondern verzehrten es jeder für sich und ließen jene leer ausgehen. Der Apostel muß es der Gemeinde in's Gedächtniß zurückrufen, daß es sich hier nicht um's Sattessen und -trinken handle, sondern um das Gedächtnißmahl des Herrn, um die

*) Luther hat das griechische Wort daimonia, welches Götter und Dämonen (böse Geister) bezeichnen kann, unzutreffend mit „Teufel“ übersetzt.

Gemeinschaftsfeier seines für uns dahingegebenen Lebens, und daß, wer an diesem Heilsgut seines „Leibes und Blutes“ durch andachtslosen, frivolen Gebrauch sich versündige, Gottes Strafgericht auf sich herabrufe (11, 17—34). — Endlich wurden auch die Gebets- und Predigtgottesdienste durch die Selbstsucht der auftretenden Sprecher verwirrt und entstellt. Von allen den neugeschenkten Gaben des heiligen Geistes erschienen der griechischen Eitelkeit und Redseligkeit die Redegaben doch als die schönsten, und unter diesen wiederum war ihnen das sogenannte Zungenreden, weil das Seltsamste, auch das Beste und Höchste. Dies „Zungenreden“, — nach allem, was wir schließen können, ein ekstatisches Reden, ein Lobpreisen, bei dem das verständige Bewußtsein des Redenden völlig zurücktrat und das unbewußte Geistesleben aus seinen Tiefen die kühnsten Gedankengänge und Sprachgefüge zum Vorschein brachte, — war nach des Apostels Ansicht für die Erbauung der Gemeinde fast ohne Werth, weil eine besondere, nur wenigen eignende Gabe dazu gehörte, den Sinn zu verstehen und auszulegen. „Wenn ihr alle in Zungen redet, ruft er den Korinthern zu, und es kommt ein Ungläubiger oder Laie herein, wird er nicht sagen, ihr raset? Ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit klarem Bewußtsein, auf daß ich auch andere unterweise, als tausend in Zungen“ (14, 19. 23). Viel höher achtet er das von den Korinthern weniger bewunderte Weißagen, das auch aus der Unmittelbarkeit der Begeisterung quellende, aber verständige und darum auch verständliche Reden zur Ermahnung und Tröstung (14, 1—5); indeß auch die Weißager („Propheten“) mußte er erinnern, daß „die Geister der Propheten den Propheten unterthan seien“ (14, 32), d. h. daß der Prophet seine Eingebung beherrschen könne und solle; denn der eine hörte nicht auf, wenn der andere aufstehend sich zum Wort meldete, und der andere meinte nicht warten zu können, bis der erstere ausgeredet. So muß der Apostel in seinem vierzehnten Kapitel ihnen die ersten Elemente einer Gottesdienstordnung einprägen: „Lasset alles anständig und nach Ordnung zugehen, denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“ (v. 33. 40). Die übrigen Gemeindeglieder aber, die jene glänzenden Gaben nicht hatten und sich darob unglücklich und zurückgesetzt fühlten, hat er zuvor schon (Kap. 12) erinnert, daß ja die Gemeinde der Leib des

Herrn sei, ein Organismus mannigfaltiger einander dienenden Glieder, und daß doch nicht alle Glieder des Leibes Auge oder Hand sein könnten, und das Ohr, der Fuß darum nicht unnütz, weil sie nicht Auge, nicht Hand sind. Und hier ist's, wo er in jenem unsterblich schönen dreizehnten Kapitel seines Briefes dem geistlichen Ehrgeiz der Korinther ein noch höheres Ziel vorhält als alle jene Geistesgaben: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelszungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle; und wenn ich weißagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntniß, und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts."

Bei allen diesen Mängeln und Verfallserscheinungen ihres christlichen Lebens hatten die Korinther wenigstens an dem Glaubensgrund gehalten, den der Apostel unter ihnen gelegt. Wie tief mußte es ihn bewegen, schließlich zu hören, daß auch dieser bei etlichen wenigstens nicht unversehrt war, daß in der korinthischen Gemeinde die Rede ging, mit der Auferstehung der Todten sei's nichts (15, 12).

Es überrascht uns, den Zweifel in jenen Erstlingstagen der Kirche gerade hier ansetzen zu sehen, an jenen Sieges- und Jubelruf, den das Evangelium so eben hineingerufen hatte in eine dem allgewaltigen Tode trost- und hoffnungslos gegenüberstehende Welt, und der sonst zu seinen mächtigsten Anziehungen gehörte. Auch hier liegt allem Anscheine nach nichts anderes als eine Reaction des griechischen Geistes gegen den christlichen vor; das jenen Zweiflern warnend vom Apostel hingeworfene Sprichwort: „Böse Gesellschaften verderben gute Sitten" (15, 33) verräth uns, daß dieselben ihre ungläubige Weisheit aus verkehrter Gesellschaft, ohne Zweifel aus dem Umgang mit philosophirenden Heiden aufgefangen hatten. Auch in Athen, da Paulus in seiner Predigt vor den Philosophen auf die Auferstehung der Todten kam, „hatten es etliche ihren Spott" (Ap.-Gesch. 17, 32); Auferstehung des Leibes, der ja in seine Atome zerfällt und verwesend in andere Naturgebilde übergeht, — wie konnte ein gebildeter Grieche, ein Kind des philosophischen Volkes dergleichen glauben! Der Apostel geht in seinem fünfzehnten Kapitel auf diesen oberflächlichen

Zweifel desto gründlicher ein. Zuerst stellt er die Thatsache der Auferstehung Christi fest, deren Zeugen so viele noch lebende und darauf zu sterben bereite Männer sind, deren Augenzeuge in seinem Erlebniß vor Damaskus er selbst ist: also gibt's erfahrungsmäßig eine Auferstehung vom Tode. Jesu Auferstehung aber ist die Bürgschaft für unsere, und nicht nur für unsere Auferstehung, sondern für all unser diesseitiges und jenseitiges Heil: ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, so sind wir noch in unseren Sünden, so sind die in Christo Verstorbenen verloren; ist er aber auferstanden, so ist damit eine Heilsentwickelung, eine Todesüberwindung begründet, die nicht eher enden wird als bis der Tod, der letzte Feind, völlig aus Gottes Schöpfung ausgetilgt und Gott mit seinem ewigen Leben alles in allem ist. Nun aber die Frage, in der ohne Zweifel damals wie heute der Nerv jenes ungläubigen Kopfschüttelns lag: „wie werden denn die Todten auferstehen, und mit welcherlei Leibe?" Du Narr, antwortet der Apostel dem klugen Zweifler, daß du meinest, es handle sich um eine Wiederzusammenfügung dieser Knochen und Fasern; nicht dieser sinnliche Leib wird auferstehen, sondern ein geistlicher Leib, welcher dem geistlich, himmlisch gewordenen Innenleben ebenso zum entsprechenden Organe dient wie der jetzige sinnliche dem natürlich-irdischen Innenleben. Wie nicht das Saatkorn, das in die Erde fällt, als solches wieder hervorwächst, sondern ein seine Verwesung überdauernder Keim durch Gottes Allmacht eine neue Verleiblichung und Ausgestaltung gewinnt, so ist das irdische, sterbliche Leben ein Proceß zum Tode, aber auch zur Entwickelung eines den Tod überdauernden, unsterblichen Keims, den Gott zur Vollgestalt persönlicher Existenz wieder entfalten wird. Denn nicht damit ist die Idee und Bestimmung der Menschheit erfüllt, daß wir ein sinnlich-seelisches Leben führen, das im Tode vergeht, sondern daß aus diesem sinnlich-seelischen Leben ein übersinnliches, geistliches Leben erblüht, das da ewig bleibt: nicht der erste Adam, der Sündiger, das Kind des Todes, ist das wahre Urbild der Menschheit, sondern der andere Adam, Christus, der Heilige Gottes und Fürst des Lebens, und „wie wir das Bild des irdischen (Adam) getragen haben, so werden wir auch das Bild des himmlischen tragen", des verklärten Erlösers. — So thut der Apostel hier einen

vollen Griff in das Saitenspiel jener Gottesweisheit, von der er oben (2, 6 f.) den Korinthern gesagt, daß er sie ihnen als Unmündigen seither noch aufgespart habe, und darf schließen mit den Triumphaccorden: „Tod, wo ist nun dein Stachel, Todtenreich, wo ist nun dein Sieg? Gelobt sei Gott, der uns den Sieg gegeben hat durch unseren Herrn Jesum Christum“ (v. 55, 57). Ob sie ihn ganz verstanden haben, die klugzweifelnden Korinther? Das Gefühl wenigstens werden sie aus diesem wunderbaren Kapitel gewonnen haben, daß der christliche Glaube doch wohl eine bessere und höhere Philosophie in sich trage als der epikuräische Zweifel. —

So sehen wir den Unarten des griechischen Geistes in den Korinthern, der Sinnlichkeit, Eitelkeit, Parteisucht, dem Leichtsinn und Zweifelmuth, auf allen Punkten die überlegene Macht des heiligen Geistes im Apostel gegenübertreten, in demüthiger Hoheit, sittlicher Zucht, väterlicher Weisheit und Liebe, weißagend in die Tiefen der Gottheit einführender Erkenntniß und Lehre. Welcher ernste Betrachter dieses wunderbaren Geisterkampfes möchte schließlich nicht wissen, welcher Geist in Korinth das Feld behalten, was die Wirkung des geistesgewaltigen Briefes auf die verwirrte und verkehrte Gemeinde gewesen. Der zweite Korintherbrief und der Brief an die Römer geben uns hierauf einigermaßen die Antwort. Der erste Brief an die Korinther hat zunächst zwar eingeschlagen, aber nicht durchgeschlagen, mehr verletzt als geheilt, und jene schlangenklugen Gegner, aus deren Munde der Apostel zunächst nur die seltsame Parteilosung „Wir sind christisch“ vernommen hatte, entfalteten nun erst ihre Zwecke und Mittel, indem sie Gift in die geschlagenen Wunden gossen und alle Künste der Verdächtigung und Verhetzung aufboten, um die Kluft zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde unausfüllbar zu machen und letztere dann sachte ihre Straße zu führen (2. Kor. 10 bis 12). Eine Sendung des Timotheus nach Korinth (1. Kor. 4, 17) war, wie es scheint, gänzlich gescheitert; es bedurfte einer zweiten, des Titus (2. Kor. 2, 13; 7. 6 f.), um die Korinther zur Besinnung, zur Reue zu rufen; es bedurfte auch nach derselben noch des zweiten Briefes mit seiner herzandringenden Sprache, mit seiner Ausschüttung des innersten Apostelherzens vor seinen reuig umkehrenden Kindern und seinen schließlich doch noch nothwendigen Blitzstrahlen und

Donnerschlägen wider die Verführer und ihren Anhang, um die Gemeinde ihrem Apostel und damit dem Gehorsam Christi ganz zurückzuerobern. Aber „die Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken“ behielten den Sieg. Den Winter nach dem um Ostern zu Ephesus verfaßten ersten Briefe weilt Paulus wieder in Korinth; er hat Muße den überlegtesten, lehrhaftesten seiner Briefe, den Brief an die Römer, hier zu verfassen; in demselben grüßt er fröhlich von seinen korinthischen Freunden und weiß seine Aufgabe in diesen Gegenden gelöst, weiß sich frei, seinen Lauf weiter nach Westen, nach Italien und Spanien zu richten (Röm. 15, 13 f.), — Zeugniß genug, daß über dem Isthmus von Korinth die Fahne Christi wieder siegreich und in Frieden wehte. —

Was wir lernen sollen aus dem Stück urältester Kirchengeschichte, das in dieser Stunde an unserm Geistesauge vorübergezogen? Man hat sich lange die apostolischen Gemeinden vorgestellt als paradiesische Oasen in der Wüste der gottentfremdeten Welt, als idyllische Eilande voll Frieden, voll Eintracht des Glaubens und der Liebe, voll Heiligkeit und vorbildlicher Vollkommenheit. Dieser Traum zerrinnt an jeder wirklich geschichtlichen Betrachtung der apostolischen Zeit, zerrinnt vor allem an einem einzigen Blick in die apostolische Gemeinde zu Korinth. Alle Mängel und Schäden, die wir heute in unsrer deutschen evangelischen Kirche beklagen, Parteiung und Zerklüftung, Engherzigkeit und Freigeisterei, Mangel an sittlicher Zucht, an religiösem Ernst und kirchlicher Ordnung, Anfechtung von Grundwahrheiten des Glaubens, die Reaction eines modernen Heidenthums wider das Evangelium der Reformation, — der Apostel hat in seiner korinthischen Gemeinde das alles auch schon zu erfahren gehabt. Dennoch nennt er diese Gemeinde kein Babel, sondern die „Gemeinde Gottes zu Korinth“ (1, 2), dankt mit offenen Augen Gott für alles Gute, das er reichlich in ihr gewirkt hat (1, 4—9), ruft vertrauensvoll den besseren Geist der Gemeinde zur Bändigung des schlimmeren auf, und zweifelt keinen Augenblick, daß in jener großen Krise Jesus Christus mit seinem Geiste und Worte den Sieg behalten werde. Lernen wir in der gegenwärtigen Krise unseres kirchlichen Lebens von diesem großen Exempel! Lernen wir mit der Liebe, die alles hofft, an unsrer evangelischen Volkskirche halten, inmitten aller Schäden und Ver-

wirrungen das viele Gute und Gottgewirkte in ihr dankbar preisen, die Gemeinde selbst zur Herstellung des rechten Gemeindelebens aufrufen, und der Macht der Wahrheit, der Macht des Geistes und Wortes Gottes vertrauen, daß auch die Geisterkämpfe dieser Zeit nur zum Siege und Triumphe Jesu Christi in unserm deutschen Volke ausschlagen werden.

Die Offenbarung Johannis.

Ich versuche, Ihnen das Verständniß eines biblischen Buches aufzuschließen, welches man wohl mit einem ihm selbst entnommenen Ausdruck ein Buch mit sieben Siegeln genannt hat. Nicht als hätte ich einen neuen Schlüssel zur Offenbarung Johannis entdeckt; mein Schlüssel ist der gemeinsame der neueren frei-forschenden Theologie, der Grundsatz, auch die heiligen Schriften wie alle Schriftdenkmale der Vorzeit zunächst geschichtlich zu betrachten und aus den Thatsachen und Ideen ihrer Entstehungszeit zu enträthseln. Aber noch weniger als andere neuere Errungenschaften unserer Wissenschaft ist ihr Ergebniß über die Offenbarung Johannis in den Besitz der gebildeten Gemeinde übergegangen, der doch jeder ächte und reife Ertrag der Theologie mit zu Gute kommen sollte.

Nachdem die alte Kirche lange geschwankt, ob sie die johanneische Apokalypse (d. h. Offenbarung) unter die heiligen Schriften des Neuen Testaments aufnehmen solle, steht dieselbe seit anderthalb Jahrtausenden in unserer Bibel als ein vollkommenes Räthselbuch für die Gemeinde. Freilich auch so hat das Buch mit seiner geheimnißvollen inneren Glut je und je das wilde Feuer phantastischer Erwartungen entzündet oder genährt. In jeder tieferregten Zeit haben kämpfende, leidende Fromme es auf die Erscheinungen ihrer Gegenwart, auf die Urheber ihrer Kämpfe und Leiden gedeutet; sein Antichrist, „das Thier aus dem Abgrund“ ist bezogen worden auf den Islam, auf den römischen Papst, auf die moderne Revolution, und noch in unseren Tagen tritt je und dann ein Nachzügler jener phantastischen Auffassung auf, welche die Kirche hinsichtlich dieses Buches anderthalb Jahrtausende in der Irre herumgeführt hat, als seien in demselben die vorausdictirten Ereignisse und Verhängnisse

der christlichen Weltgeschichte zu lesen. Im Großen und Ganzen ist diese Auslegung der Apokalypse heute doch hinreichend gerichtet durch die bodenlose Willkür, zu der sie noch jeden ihrer Anhänger verführt hat, durch die aufgedrängte Wahrnehmung, daß auf diese Weise jeder Ausleger etwas anderes, immer die Dinge seiner Zeit und seines Anliegens, in das Buch hineinlas, — durch das Ergebniß also, daß Gott alsdann in der „Offenbarung Johannis“ in Wahrheit nichts geoffenbart, vielmehr lediglich etwas verhüllt hätte, so daß wir nicht wüßten, wozu wir eigentlich diese sogenannte Offenbarung besäßen. — Man begreift in einer Zeit, in der noch keine anders geartete Auslegung bestand, den hellen Zorn Luthers über die Apokalypse mit ihren unaufhörlichen dunklen Gesichten und ihrer schließlichen Bedrohung der Leser, an dieser Weißagung, so lieb ihnen ihre Seligkeit sei, ohne Zu- oder Abthun zu halten. „Mir mangelt, ruft er in seiner Vorrede von 1522 aus, an diesem Buche nicht (blos) einerlei, daß ich's weder apostolisch noch prophetisch halte. Auf's erste und allermeiste, daß die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren dürren Worten weißagen . . .; auch ist kein Prophet im alten Testament, geschweige im neuen, der so gar durch und durch mit Gesichten handelt, daß ich's fast bei mir gleich achte dem vierten Buch Esra (einem jüdischen apokryphischen Buch) und allerdings nicht spüren kann, daß es von dem heiligen Geist gestellet sei. Dazu dünkt mich das allzuviel zu sein, daß er hart sein eigen Buch, mehr denn keine anderen heiligen Bücher thun, da weit mehr an gelegen ist, besiehlt und dräuet, wer etwas davon thue, von dem werde Gott auch thun u. s. w., wiederum sollen selig sein, die da halten was darinnen steht, so doch niemand weiß was es ist, geschweige denn daß er's halten sollt, und eben so viel ist als hätten wir's nicht.“ Gewiß, wenn die evangelische Christenheit unserer Tage nur die Wahl hätte zwischen jener phantastischen Auslegung, die nichts auslegt, und diesem abschätzigen Urtheil Luthers, der das Buch nahezu unter die Apokryphen verweist, sie würde mit verschwindenden Ausnahmen auf die Seite ihres großen Reformators treten. Und doch war jenes Urtheil Luthers wie manches ähnliche seiner kühnen Erstlingszeit, das er später zwar nicht zurückgenommen, aber auch nicht wiederholt hat, ein übereiltes und ungerechtes, nur entschuldigt durch den damaligen elementaren Stand

der Schriftauslegung. Ihm gegenüber ist unsere neuere Theologie in der Lage, die Apokalypse in Schutz zu nehmen nicht nur als eines der historisch und poetisch denkwürdigsten Erzeugnisse des urchristlichen Geistes, sondern auch als ein wahrhaft biblisches Buch, wenn auch nicht ersten Ranges, sondern zweiter Ordnung, als ein wenn auch vielleicht nicht apostolisches, so doch ächt prophetisches und insofern allerdings „vom heiligen Geiste gestelltes" Werk. Das letztere allerdings, wie wir offen vorhersagen wollen, nur in dem Sinne, daß der Geist Gottes in ihm hindurchscheint durch das Medium eines menschlichen Prophetengeistes und in diesem Medium sich bricht wie das Licht in den bunten Fensterscheiben eines gothischen Domes; also nur so, daß ewige Wahrheit in menschliche Dichtung, ja in zeitlichen Irrthum wie in einen Schleier gehüllt in ihm offenbar wird.

Wer die Offenbarung Johannis verstehen will, das prophetische Buch des neuen Testaments, der muß vor allem einen klaren und richtigen Begriff haben vom Wesen der biblischen Prophetie überhaupt. Auch die alttestamentlichen Propheten hat man lange Zeit für inspirirte Geschichtschreiber der künftigen Dinge angesehen, als ob Weißagen, d. h. Weise-sagen, soviel als Vorhersagen wäre; aber jeder wirkliche Blick in ihre Aufzeichnungen lehrt es uns anders. Diese Glaubenshelden des alten Bundes sind von dem Geiste Gottes, der wahrhaftig in ihnen war, nicht etwa widernatürlich hinausgehoben worden über das Verhältniß zu Gegenwart und Zukunft, in welches Gottes Ordnung uns Menschenkinder gestellt hat, so daß sie die Dinge der Zukunft geschaut hätten wie der rückblickende Betrachter die Dinge der Vergangenheit anschaut. Vielmehr haben sie, wie jedes ihrer Worte bezeugt, mit ihrem Denken und Dichten, Leben und Weben auf's innigste in ihrer Gegenwart gestanden, in dem Ringen, Fehlen, Leiden ihres Volkes Israel: aber der Geist Gottes, der in ihnen lebendig war, gab ihnen die Dinge ihrer Zeit anzuschauen unter Gesichtspunkten der Ewigkeit und in dem ringenden Kampf der Gegenwart zwischen Israel und der Heidenwelt und zwischen Israels eigener besseren und schlimmeren Seele den werdenden Vollzug ewiger göttlichen Rathschlüsse, die Anbahnung einer ewigen und vollkommenen Gnade und Gerechtigkeit in der Weltgeschichte ahnungsvoll zu erkennen.

So sind sie allerdings Seher und Weißager der Zukunft, der Zukunft des Reiches Gottes, indem die vollkommene Offenbarung des Ewigguten und sein vollkommener Sieg über das Böse, das Weltheil und das Weltgericht, das sie verkündeten, sich als Gegenstand gläubiger Hoffnung von selbst in die Zukunft verlegte; aber von der Zeitferne, in der ihr Weißagen völlig erfüllt sein, und von der wirklichen Geschichtsgestalt, in der diese Erfüllung dann auftreten werde, haben sie keine Erkenntniß. Sie schauen, wie der Apostel Paulus vom Weißagen überhaupt unübertrefflich treffend sagt, „durch einen Spiegel in einem Räthselbild, nicht aber von Angesicht zu Angesicht" (1. Kor. 13. 12*): wie in dem dunklen Metallspiegel der Alten die Dinge nur in unsicheren Umrissen und doch in täuschender Nähe erschienen, so stellte sich den Propheten das Weltheil und das Weltgericht immer wieder dar als der unmittelbar nahe göttliche Hintergrund der gegenwärtigen Lage, und demgemäß schauten sie denn auch jenes Weltheil und Weltgericht in den Formen und Farben, mit welchen diese gegenwärtige Lage ihre Augen erfüllte, „in einem Räthsel" in einem Sinnbild und Gleichniß. Im achten Jahrhundert vor Christo, inmitten der assyrischen Ueberflutung des Reiches Juda ist der Prophet Jesajah göttlich gewiß, daß diese kleine Gottesinsel im Weltmeer der Heiden dennoch nicht untergehen, daß Gott vielmehr von hier aus sein Reich erst recht werde aufgehen lassen zu einem Friedensreich über alle Völker, ja zu einem Reiche der Verklärung und Vollendung alles Daseins. Aber er schaut dies Weltheil in der Gestalt, in welcher der Spiegel der Gegenwart es ihn allein anschauen ließ, in der Gestalt eines neugeborenen Siegeskönigs aus Davids Hause, dessen rettendes Licht demnächst aufgehen werde über der in Finsterniß und Todesschatten der assyrischen Unterdrückung seufzenden Landschaft. Ganz anders in anders gewordener Zeit sein großer Nachfolger im Exil, der Verfasser von Jesajah 40—66: der Thron Davids war in den Staub gesunken, das Volk Gottes national untergegangen, die einsamen Gottesknechte saßen an den Wassern Babels und weinten: da knüpft sich dem Propheten die unvergängliche Hoffnung an ein Idealbild des

*) Luther übersetzt „in einem dunklen Wort": wörtlich heißt es „im Räthsel."

jetzt wie durch einen Schuldopfertod hindurchgehenden Gottesvolkes. Ein ideales Israel, ein vollkommener Gottesknecht, ohne Gestalt noch Schöne, leidend und sterbend um der Sünde ungetreuer Brüder willen, wird aus dem Tode unsterblich hervorgehen und das Volk bekehren, ja ein Licht der Heiden werden: das war die Gestalt des Weltheils, die das Exil vor dem Prophetenauge zusammenwob. Und das Weltgericht, welches der Weißagung von dem Gedanken des Weltheils unabtrennbar ist, weil dies Weltheil ja erst vollendet sein kann in dem vollkommenen Siege des Göttlichguten über das weltbeherrschende Böse, — das Weltgericht schaut derselbe Prophet an in dem nahenden Untergang Babylons, der weltbeherrschenden Erbfeindin Israels, und unmittelbar hinter dem Ende des babylonischen Exils grünt und blüht ihm die goldene, die ewig-selige Zeit. So ist, was wir von der Apokalypse im Voraus sagten: „ewige Wahrheit im Schleier menschlicher Dichtung, ja zeitlichen Irrthums" das gemeinsame Gepräge, die gemeinsame Schranke aller biblischen Weisſagung, die eben nach dem Worte des Apostels 1. Kor. 13 „Stückwerk" ist und nicht „das Vollkommene", ein Schauen im Spiegel und Räthsel, und nicht „von Angesicht zu Angesicht." Und eine Erklärung der Apokalypse, welche auch an ihr diese gottgeordnete Schranke aller Weißagung anerkennt, wird demnach nicht unfromm und ungläubig sein, sondern nur um so glaubwürdiger und schriftgemäßer.

Aber — fragen wir uns — wie kommt es denn überhaupt im neuen Testament, im Reiche der Erfüllung, wiederum zu einer Weißagung wie im alten? Nun, die Erfüllung war ja in Jesu gekommen, und innerlich viel größer, herrlicher als je eine Weißagung es geahnt, aber äußerlich auch viel demüthiger und geringer. Nicht wie noch auf der Schwelle der Erfüllung der letzte Prophet, der Täufer Johannes, es verkündigt hatte, nicht mit der Wurfschaufel in der Hand, um seine Tenne zu fegen und die Spreu mit ewigem Feuer zu verbrennen, war der Messias aufgetreten, sondern als der Sanftmüthige und von Herzen Demüthige, dem es vor allem darum zu thun war, das Verlorene zu suchen und zu retten; anstatt der Königskrone der Welt, welche die Erwartung seines Volkes versucherisch ihm entgegenhielt, erwählte er die Dornenkrone, um leidend und sterbend mit seinem Herzblut um das eigensüchtige Menschenherz zu werben

und so das Heil der Welt von innen heraus, durch sittlich-religiöse Wiedergeburt, zu begründen. Und nicht die geringste Mühe und Arbeit seines Erdenlebens hat darin bestanden, seine Jünger von ihren hochfliegenden prophetischen Träumen ab und zu diesem stillen unscheinbaren Gottesgang hin zu erziehen, es ihnen verständlich zu machen, daß das Reich Gottes nicht kommen könne mit äußerlichen Gebärden, nicht fertig vom Himmel herabfahren wie ein Blitz, sondern kommen müsse als Senfkorn und Sauerteig, als ein unscheinbarer, organisch sich entfaltender Keim, ein verborgen wirkender und das Leben der Menschheit durchwirkender Gährungsstoff, um dieselbe von innen heraus zu einem Reiche der Gottesherrlichkeit zu gestalten. Aber eben darin lag ja allerdings auch das Zugeständniß, daß noch nicht alle Verheißung erfüllt sei; das Reich Gottes war gekommen und doch war weiter zu beten „es komme dein Reich"; es war gekommen als entwicklungsfähige Stiftung, als Aussaat in den Acker der Welt, und es war noch künftig als vollendete Erscheinung, als Erndte, die das reife Korn und das reife Unkraut scheidet, es war gekommen als Weltheil, noch nicht als Weltgericht. Und so lebt die Weißagung im Moment der Erfüllung von neuem auf als Prophetie der Vollendung des göttlich Gestifteten, als Prophetie des Weltgerichts auf Grund des erschienenen Weltheils. Jesus selbst ward so zu sagen sein eigener Prophet; wenn er den Jüngern von seinem Tode sprach, in dem alle ihre Hoffnungen anscheinend versanken, dann wies er zugleich über seinen Tod hinaus in ein verklärtes Leben, in welchem er auf andere Weise mitten unter ihnen sein und seine Gemeinde bauen werde. Er redete dann mit einem aus dem Buche Daniel entnommenen Weißagungsbilde von einem „Wiederkommen in des Himmels Wolken" (Dan. 7, 13) und faßte in diesen sinnbildlichen Ausdruck das ganze künftige Widerspiel seines Erdenlebens, seine ganze siegreiche und triumphirende Rückkehr in die ihn ausstoßende Welt vom Ostermorgen und Pfingsttag an bis in die letzten Entscheidungstage der Weltgeschichte zusammen; — „von nun an, sprach er, werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf des Himmels Wolken" (Matth. 26, 64). Solche Weißagungen fielen bei seinen Jüngern auf einen fruchtbaren Boden; nichts war ihnen lieber und seliger, als ihn nun dennoch von der Er-

füllung aller ihrer prophetischen Hoffnungen reden zu hören; aber ihr Verständniß seiner Worte war hier noch mehr als sonst ein kindliches, sie vermochten in ihnen eben so wenig wie in den Weißagungen der Propheten den Sinn aus dem Sinnbilde zu lösen. Jene große prophetische Anschauung, die den ganzen Proceß einer weltgeschichtlichen Siegesfahrt durch Jahrtausende in sich schloß, blieb ihnen — wie einst den alten Propheten die ganze messianische Erwartung — zusammengefaltet in das Bild Eines großen künftigen Moments, in welchem sie hofften, den Herrn sichtbar vom Himmel herabschweben zu sehen. Und nun gestattete ihnen die Ungewißheit, in der Jesus sie über Zeit und Stunde hatte lassen müssen (Marc. 13, 32), zu hoffen, was eine glühende Sehnsucht ihnen eingab, und die weltgerichtliche Wiederkunft Christi ebenso nahe zu denken, wie sich die alten Propheten in ihren Tagen jedesmal die erste Ankunft des Messias gedacht. Das ganze apostolische Zeitalter hat die Wiederkunft Christi zum Weltgericht binnen eines Menschenalters erwartet; das ist eine Thatsache, welche aus dem ganzen unbefangen gelesenen Neuen Testament sich aufdrängt, die aber insonderheit zum Verständniß der Offenbarung Johannis ganz unerläßlich ist. Wiederholt spricht der große Heidenapostel — allerdings ohne daraus einen Glaubensartikel zu machen — die Hoffnung aus, daß „wir, die wir leben und überbleiben werden auf die Wiederkunft des Herrn" ohne Tod würden verwandelt werden (vgl. 1. Kor. 15. 51. 52; 1. Theff. 4. 15—17). Von derselben Anschauung aus haben die Evangelien die Worte Jesu, welche vom Untergang Jerusalems reden, mit denen, welche vom Weltgericht handeln, zusammengemischt (Matth. 24. Marc. 13. Luc. 21); Gottes Gericht über Jerusalem sollte nach Jesu Weißagung, wie auch geschehen, noch „über dies Geschlecht" kommen (Matth. 23, 36); aber man zweifelte nicht, daß damit das Gericht über alle Welt anheben und alles dann in Einem Zuge sich vollenden werde. Zumal aber der Apokalypse werden ihre eigenen Worte im Munde verdreht, wenn man ihre Weißagung der Wiederkunft Christi über Jahrhunderte und Jahrtausende wegfliegen läßt: wenn Ein Ton hell, scharf, unmißverständlich durch sie hindurchgeht von Anbeginn bis zum Ende, so ist es der: „in Kürze, in Bälde". (1, 1. 3.; 22, 6. 7. 10. 12. 20.)

Wenn aber das Weltgericht kommen sollte in dieser gegenwärtigen apostolischen Zeit, — was war das Reich dieser Welt und des Fürsten dieser Welt, über welches man das Reich Gottes und seines Gesalbten hoffte triumphiren zu sehen? Wir heute würden uns aus allem ungöttlichen Wesen, das wir in der Welt gewahren oder das von Anbeginn das Angesicht der Gotteserde besudelt hat, abstrahirend das Object des Weltgerichts zusammendenken: die Denkart der ersten Christen, zumal der jüdischen, ist unmittelbarer, concreter. Wie sie das Reich Christi sich nicht anders vorzustellen vermögen als im Bilde des herrlicher wieder aufgerichteten davidischen Reiches — „Herr, wirst du auf diese Zeit wieder aufrichten das Reich Israel", fragen noch am letzten der vierzig Tage die Jünger den Auferstandenen (Ap.-Gesch. 1, 6) —, so vermögen sie auch das Reich des Fürsten dieser Welt, das ungöttliche Weltreich sich nicht anders zu denken als in der Gestalt, in der es riesig, dämonisch ihnen in ihren Tagen vor Augen stand, in Gestalt des weltbeherrschenden Rom. Und wie viel furchtbare Wahrheit lag doch in dieser urchristlichen Anschauung! Wie im heiligen Lande, in dem auserwählten Volke das Reich des wahren, lebendigen Gottes sich entwickelt hatte, um in der Erscheinung des persönlichen Messias, des Weltheilandes seinen Gipfelpunkt zu erreichen, so hatte die ganze gottverlassene Weltgeschichte, die heidnische Entwickelung der Menschheit sich schließlich in diesem Weltreich und seiner persönlichen Spitze, dem Cäsarenthum, aufgipfelnd zusammengefaßt. Alle Völker der Erde beugten sich vor der Herrscherstadt auf den sieben Hügeln; alle Götter der Heiden waren zusammengebracht in dem Pantheon des Augustus, und alle Lüste und Laster der Welt wurden gefeiert um den Thron des Einen, dem der Fürst dieser Welt in der That verliehen hatte, was Christus im Versuchungskampf verschmähte, alle Reiche dieser Welt und ihre Herrlichkeit. Auch das Volk Gottes hatte dieses Römerreich wie ein riesiges Ungeheuer mit ehernen Klauen umklammert, und schon vor den Tagen Jesu ward in Israel die vierte der danielischen Weltmonarchieen (Dan. 7), das Raubthier mit den zehn Hörnern und eisernen Zähnen (— ursprünglich das Sinnbild des seleucidischen Reiches und seines den Glauben Israels auf's Blut verfolgenden Antiochus Epiphanes —) auf das römische Weltreich gedeutet und

der Augenblick ersehnt, da durch himmlisches Gericht der Koloß zertrümmert, sein gotteslästerlicher und die Heiligen verfolgender König vom Zornhauch Gottes verzehrt und das Reich dem heiligen Volke des Höchsten gegeben werden sollte. Diese danielische Betrachtung des römischen Weltreichs ging natürlich in die urchristliche Gemeinde über, um hier zu ihrer Stunde in gesteigerter Glut von neuem aufzulodern. Wohl umfaßte dem großen Heidenapostel dies Römerreich auch die Fülle der Heiden, die nach Gottes Gnadenrathschluß vor der großen Weltkatastrophe noch in Christi Reich eingehen sollte (Röm. 11, 25), und selbst in dem ehernen Gefüge des römischen Staates erkannte sein erleuchteter Blick einen göttlichen Grundzug, die Gottesordnung der Obrigkeit, welcher die Christen unterthan sein müßten um des Gewissens willen. Aber um deßwillen übersah er doch nicht den widergöttlichen und wahrhaft dämonischen Character, der andererseits diesem Riesengebilde der auf sich selbst trotzenden Menschenkraft innewohnte und jeden Augenblick die vorhandenen erhaltenden Kräfte und göttlichen Ordnungen überwältigen konnte. Es geschieht im Hinblick auf das römische Kaiserthum, diesen damals immer scheußlicher sich entwickelnden Abschluß vorchristlicher Weltgeschichte, daß er in seinem zweiten Thessalonicherbrief redet von dem schon sich regenden Geheimniß der Bosheit und von dem, was es noch aufhalte, von dem nahenden Moment, da „der Aufhaltende werde hinweggethan werden“ (2. Thess. 2, 3—8). Schon hatte die tolle Selbstvergötterung und der viehische Despotismus eines Caligula dem Erdkreis gezeigt, was er erwarten könne, wenn das in Einem Gehirn concentrirte Allmachtsbewußtsein des Römerthums dies Gehirn überwältige; aber diese Erscheinung war zu flüchtig und zu geistlos, um den Christen mehr als ein Vorspiel und Vorzeichen zu werden. Aber wie, wenn ein Anderer kam, ein begabterer und phantasievollerer Mensch, der im Besitz des Weltthrons den Erdengott in sich spürte, der — ein Herr aller Dinge und Knecht aller Lüste zugleich — jede sittliche Ordnung verhöhnte, das Laster und Verbrechen in seiner Person in's Weltregiment erhob und wie ein blutgieriges Raubthier die Gemeinde der Heiligen anfiel, — war dann die Vorbedingung nicht erfüllt, die auch Paulus für den Tag des Herrn, den Weltgerichtstag aufgestellt hatte, daß „zuvor offen=

baret werde der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens?" (2. Thess. 2, 3).

Und es kam ein Mensch der Sünde und Sohn des Verderbens. Ich brauche seinen Namen kaum zu nennen; so hat er sich als ein Fluch der Menschheit dem Gedächtniß aller Zeiten eingeprägt, der Name Nero. Ein phantastischer Bösewicht von Jugend auf, durch Verbrechen auf den Thron der Welt erhoben, in allen Lastern des Zeitalters lebend und webend, als Kaiser der Mörder des eignen Bruders, des eignen unschuldigen Weibes; endlich der Urheberin seiner Thronbesteigung, der eignen Mutter; nun vor den Furien des bösen Gewissens in kolossale Phantastereien sich flüchtend, war er zuletzt — wie wenigstens die öffentliche Meinung Roms überzeugt war — zum Mordbrenner der eigenen Hauptstadt geworden, um an dem Flammenmeer, das von vierzehn Quartieren derselben nur vier verschonte, sich den Untergang Troja's anschaulich zu machen. Und als das verzweifelte Volk in einen Sturm der Empörung wider ihn ausbrechen wollte, schob er die Schuld von sich ab auf einen Gegenstand instinktiver heidnischen Volksvorurtheile, auf die römische Christengemeinde, und suchte dieser schändlichen Verleumdung, welche von dem großen Geschichtschreiber der Zeit trotz aller Christenverachtung als solche durchschaut wird, durch sofortige Massenhinrichtungen von Christen Glaubwürdigkeit zu verschaffen. Ungezählte Opfer der kaiserlichen Bestialität, darunter ohne Zweifel auch der in Rom gefangene Paulus, starben durch's Schwert, am Kreuz, durch Pfählung; aber was alle diese Scheußlichkeiten womöglich noch überbot, das war, daß der Kaiser aus den Martern der Christen Volksbelustigungen zu machen bemüht war. In den Gärten des Caligula, die der Menge festlich geöffnet wurden, standen gefesselte Christen, bis an den Hals in Werg und Theer gehüllt, und leuchteten sterbend als Fackeln, indeß der Kaiser als Wagenlenker durch die Illumination fuhr, und in den Volkstheatern wurden Christinnen, unmittelbar ehe die wilden Thiere sie zerrissen, zu den schändlichsten mythologischen Schaustellungen mißbraucht. — Welche Gefühle mußten die Christengemeinden Kleinasiens durchzucken, als die Kunde von diesen infernalen Bestialitäten von Mund zu Munde ging, und nun, entzügelt durch das kaiserliche Beispiel, der Haß und Hohn des heidnischen Pöbels allenthalben sich

wider den Christennamen erhob? War sie nicht gekommen, die Zeit der letzten Trübsal, von der der Herr geweißagt, daß sie — größer als je eine gewesen — dem Ende der Dinge dicht vorhergehen werde? War das Gesetz der Weltgeschichte, daß Gutes und Böses sich vollenden, Unkraut und Weizen ausreifen müsse zur großen Erndte, nicht erfüllt; war dem Heilande, der vollendeten Erscheinung des Ewigguten, nicht der Ausbund der Bosheit, das satanische Widerspiel gegenüber getreten, um der Menschheit die letzte Wahl zu stellen zwischen Gottes- und Teufelsreich? Und war ebendamit nicht das Signal der großen Stunde gegeben, da die Sichel des Weltgerichts vom Himmel herniederfahren mußte, um die ausgereifte doppelseitige Erndte zu mähen? — In der That schienen sich die Vorzeichen des Weltgerichts zu mehren, zu häufen. Zwei Jahre nach dem Brande Roms begann der jüdische Aufruhrkrieg, der den ganzen Orient durchzuckte, für die Christen der Anbruch der Zornestage Gottes über das vordem auserwählte Volk, das den Heiland gekreuzigt. Aber auch das ungeheure Römerreich krachte in allen Fugen; auch im Westen, in Gallien loderte der Aufruhr, in den Provinzen erhoben sich die Legionen wider den Kaiser in Rom, und Nero endete auf geheimnißvolle Weise in einem Winkel Unteritaliens, mit ihm das julische, kaiserliche Geschlecht; das römische Weltreich schien zugleich mit dem letzten Cäsar den Todesstreich empfangen zu haben. Zwar es raffte sich noch einmal auf; ein neuer Kaiser, Galba, ergriff die Zügel, und im Orient stand der gewaltige Vespasian an der Schwelle des Thrones: aber die Sage ging, daß auch Nero nicht todt sei, — zu tief hatte sein furchtbares Bild sich den Völkern eingeprägt, als daß sie sich in sein Vorbeisein sofort hätten finden können. Wie vor fünfzig Jahren so viele in Europa sich in den einsamen Tod des ersten Napoleon nicht finden konnten, vielmehr immerfort die Wiederkehr des nur angeblich Todten erwarteten, so erzählte man sich, daß Nero, von seiner Todeswunde genesen, über den Euphrat, zu den Parthern geflüchtet sei: von da werde er demnächst wiederkommen mit unermeßlicher Heeresmacht, und an dem treulosen Rom furchtbare Rache nehmen.

In diesem Augenblicke saß auf dem kleinen einsamen Felseneiland Patmos im ägeischen Meer unfern der kleinasiatischen Küste ein christlicher Prophet Johannes, vielleicht der Apostel dieses Namens,

vielleicht, wie wegen der großen Verschiedenheit von Evangelium und Offenbarung schon im Alterthum vermuthet worden ist, ein gleichzeitiger anderer Johannes, von dem wir wissen, daß er mit dem Apostel zusammen in Ephesus hochangesehen gelebt hat. Er saß auf Patmos vielleicht als Flüchtling, als Verbannter, und ließ die Zeichen der Zeit durch seine hochwogende Seele gehen. In Stunden der tiefsten inneren Erschütterung, der gen Himmel erhobenen Entzückung ward er ihres Sinnes gewiß: ja, das war die letzte Trübsal, das waren die Anfänge des Endes, — hinter diesen blutigen Finsternissen leuchtete das Morgenroth der ewigen Erlösung, und nun galt es, die Christenheit zuzubereiten, daß sie aushalte im letzten, schwersten Kampf, und in der tiefsten Nacht und Noth gestählt werde durch die Zuversicht auf den in Himmelswolken nahenden Richter und Retter. So gestaltete sich ihm im Geiste dies Buch der Weißagung; nicht daß er alle diese Gesichte visionär so erlebt hätte wie er sie beschreibt; dazu sind sie, wie wir sehen werden, zu kunstvoll entworfen und an einander gereiht und das ganze Buch zu dichterisch-planmäßig aus lauter alttestamentlich-prophetischen Motiven nach Einer großen Idee zusammengewoben; sondern, ein Dichter wie alle Propheten und ein kunstreicherer als sie alle, verkleidete er, was der prophetische Geist in unmittelbarer inneren Anschauung ihm gegeben, mit Vorbedacht in diese längst zur Kunstform gewordene symbolische Hülle. Er mußte es thun, wenn er inmitten des Römerreiches und der gegenwärtigen Krise desselben sein Buch veröffentlichen und durch dasselbe nicht eine neue Verfolgungswuth gegen sich und seine Glaubensbrüder hervorrufen wollte; er mußte eine Sprache reden, die der Christenheit, der damals noch mit den Anschauungen des Alten Testaments und der Symbolik der Propheten von Kind auf gespeisten und getränkten, wohlverständlich, für die Heidenwelt aber mit ihrer griechisch-römischen Bildung eine schlechterdings nicht zu enträthselnde war. Damit aber niemand, der ihn verstehen sollte, ihn dennoch mißverstünde, gab er selbst im prophetischen Styl über den Sinn seiner Bilder die nöthigen Fingerzeige; Fingerzeige, die uns heute wieder so deutlich geworden sind, wie sie den ersten Lesern gewesen. Am Schlusse des dreizehnten Kapitels, wo er das Thier aus dem Abgrund mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern hat auftreten und seine selbstver-

götternde Ueberhebung und dämonische Tyrannei hat entwickeln lassen, gibt er geflissentlich sein Räthsel zu rathen auf. „Hier ist Weisheit (anzuwenden), heißt es; wer Verstand hat, überlege die Zahl des Thieres, denn es ist eine Menschenzahl, und seine Zahl ist 666." Da im Griechischen und Hebräischen die Buchstaben zugleich als Zahlzeichen gebraucht werden, so ist also ein Name gemeint, dessen Buchstaben als Ziffern genommen die Summe 666 ergeben. Nimmt man griechische Buchstaben an, so ergibt das Wort Lateinos, „der Lateiner, der Römer" diese Summe; nimmt man hebräische, die vielleicht als Geheimschrift sich daneben empfahlen, so hat den Zahlenwerth von 666 der griechisch ausgesprochene Name Kaiser Nero, Kaesar Neron. Noch unverhohlener redet der Verfasser im 17. Kapitel, nachdem er das Bild eines buhlerischen Weibes, das in königlichem Schmuck auf dem Thiere mit sieben Häuptern sitzt und den Namen „Babylon" an der Stirn trägt, uns vorgeführt hat. Hier läßt er einen Engel erklären: „Ich will dir sagen das Geheimniß von dem Weibe und von dem Thiere, das sie trägt und sieben Häupter hat. Das Thier, das du gesehen hast, ist gewesen, und ist nicht, und wird wiederkommen aus dem Abgrund und wird in's Verderben fahren. . . Hier ist Verstand (am Orte), der Weisheit hat. Die sieben Häupter sind sieben Berge, auf welchen das Weib sitzt, und sind sieben Könige. Fünf sind gefallen, und einer ist, und der andere ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, muß er eine kleine Zeit bleiben. Und das Thier, welches war und nicht ist, ist sowohl der achte als aus den sieben, und fährt in's Verderben." Daß das Weib, das auf sieben Bergen sitzt und den mystischen Namen „Babylon" auf der Stirn trägt, die Siebenhügelstadt Rom ist, die neutestamentliche Erbfeindin des Gottesvolkes wie Babylon die alttestamentliche, das räth jedes Kind, auch wenn am Schluß des Kapitels nicht stünde „das Weib, das du gesehen hast, ist die große Stadt, welche die Herrschaft hat über die Könige der Erde." Räthselhafter erscheint hier das Thier, indem es einmal sieben Häupter hat, die neben den sieben Bergen auch sieben Könige bedeuten, und dann wieder eins dieser Häupter, einer dieser Könige selber das Thier heißt; aber das ist kein unwillkürlicher Widerspruch, sondern ein bewußtes, geistreiches Räthsel, das sich vortrefflich löst. Das Thier, welches das Weib

trägt, ist zunächst das römische Kaiserreich, die Weltmacht, von welcher die stolze Hauptstadt getragen wird: dann aber, weil diese Weltmacht, dies Kaiserreich sich in Einem zusammenfaßt und personificirt, — dem Herrscher, der wie irgend einer sagen konnte „das Reich bin Ich" — ist das Thier auch wieder identisch mit einem der Häupter, nämlich mit demjenigen Herrscher, in welchem die bestiale, unmenschliche und gottwidrige Natur des Ganzen sich am völligsten ausprägt und gleichsam personificirt. Welcher das sei, das sagt auch hier ein Rechenexempel und ein noch viel einfacheres: „fünfe sind gefallen" — Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero —; „der sechste ist", nämlich Galba, und unter ihm also, im Jahre 68, ist die Apokalypse geschrieben; der siebente, der eine kleine Weile bleiben muß, ist der (gleichzeitig mit Otho und Vitellius) im Orient zum Kaiser ausgerufene Vespasian, und wenn „das Thier nun sowohl der achte als (einer) aus den sieben" ist, wer anders kann es sein als der gestürzte, aber wieder erwartete Nero? In ihm hat sich die Bestialität des Römerreichs am vollendetsten ausgeprägt, und wenn mit seinem Tode das Reich die Todeswunde empfangen zu haben schien, von der es zum Staunen des Erdkreises sich dennoch erholte, — in seiner Person sollte das böse Wunder sich wiederholen, er sollte todt gewesen und wieder lebendig geworden sein, — er sowohl wie sein Reich also „das Thier, das gewesen, und nicht ist, und wieder aufkommen wird, um in's Verderben zu fahren." —

Und nun wir so den Schlüssel des Offenbarungsbuches gefunden haben, rollt sich dasselbe — bei allen Dunkelheiten, welche die Auslegung im Einzelnen noch zu heben hat — in seiner Anlage und Durchführung leicht vor uns auf.

Den Eingang bildet die Widmung des Buches an „die sieben Gemeinden." Es sind sieben Gemeinden Kleinasiens, ohne Zweifel dem Seher vor andern vertraut, aber zugleich für ihn die siebenfache d. i. allseitige Vertretung der christlichen Kirche, der seine Weißagung gilt. Jede hat ihren Engel, an den Lob und Tadel des Herrn ergeht, d. h. ihren eigenthümlichen Genius, ihre eigenthümliche Geistesgestalt, in der sie vor Gottes Augen steht. Und eine majestätische Gestalt, aus deren Munde ein Schwert geht, ist dem Seher erschienen, wandelnd zwischen sieben Leuchtern und sieben Sterne in der Hand

haltend, — der erhöhte Christus, aus dessen Munde das schwertscharfe weltrichtende Gotteswort kommt, der als Herr der Kirche inmitten der sieben Gemeinden schreitet und ihre Sterne, ihre Geister in seiner Macht hat, er gebietet dem Johannes in Seinem Namen an den Engel einer jeden Gemeinde zu schreiben. Das sind die sieben berühmten Sendschreiben der Apokalypse; anknüpfend an die besonderen Licht- und Schattenseiten der einzelnen Gemeinde theilen sie im Hinblick auf die nahenden Dinge Ermuthigung oder Ermahnung nach allen Seiten aus, und Worte von unsterblicher Kraft und Schönheit tönen aus ihnen bis zu uns herüber: „Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben", — „Siehe ich stehe vor der Thür und klopfe an; so jemand meine Stimme hören wird und die Thür aufthun, zu dem werde ich eingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir."

Nach diesem ernsten praktischen Eingang versetzt uns der Seher in die höhere Welt, die sich über der irdisch-geschichtlichen wölbt und trotz alles Widerspruchs des äußeren Scheines die Geschicke derselben in ihrer Macht hat. Er zeigt uns im Himmel die Herrlichkeit des ewigen Gottes, thronend über den Cherubim, den Symbolen der Gott preisenden Schöpfung, umgeben von den vierundzwanzig Aeltesten, den idealen Vertretern der menschlichen Gottesgemeinde, und gefeiert von den vereinten ewigen Lobliedern beider. Zu seiner Rechten liegt ein Buch mit sieben Siegeln; ein Engel ruft aus, wer das Buch aufthun könne, und der Seher weint, daß niemand im Himmel und auf Erden die Siegel zu lösen vermag: es ist das Buch der Zukunft, der Inbegriff der noch unerfüllten Rathschlüsse Gottes, die zu entfalten, d. h. zur weltgeschichtlichen Entwickelung, zur Verwirklichung zu bringen kein Mensch noch Engel im Stande ist. Aber ein vorm Throne Gottes stehendes Lamm mit sieben Hörnern und sieben Augen, das „wie geschlachtet", zu Tode verwundet, und doch lebendig ist, nimmt das Buch aus Gottes Hand; und alsbald begrüßt ein himmlischer Lobgesang, der in immer verstärkten Chören vom Himmel zur Erde, von der Erde in das Reich der Abgeschiedenen sich fortsetzt, dies Lamm mit göttlichen Ehren. Es ist der Weltheiland, der die Siegel der Zukunft lösen wird. Er, das zu unserer Erlösung geschlachtete Gotteslamm, der rechtmäßige alleinige Geistes-König der

Menschheit — die sieben Hörner bedeuten sein siebenfaches, vollkommenes Königthum und die sieben Augen seine siebenfache, alldurchdringende Geistesmacht —, er allein ist „würdig das Buch zu empfangen und seine Siegel zu lösen“, d. h. die Rathschlüsse Gottes mit der Welt zur Vollendung zu führen.

Und nun beginnt der Verfasser diese Endgeschichte der Welt, wie das Zukunftsbuch sie enthält, vor unseren Augen aufzurollen. In kunstvoll spannender Weise, in dreimal siebenfacher Reihe der Gesichte, von denen zweimal das letzte eine ganze neue Reihe aus sich hervorbringt, weiß er das Allmähliche, Gesetzmäßige, Zögernde und doch unaufhaltsam zum Ende Fortschreitende der Zukunftsentwickelung uns fühlbar zu machen, und zwischen die reihenweise fortschreitenden Gesichte immer wieder Ruhepunkte, Zwischenbilder einzuschieben, die den Sinn der fortschreitenden Scenen ergänzen und erläutern: das alles freilich in einer hebräisch-alterthümlichen Bildersprache und symbolischen Malerei, die nur der Kenner des alten Testaments — und auch er nicht überall mit Sicherheit — zu enträthseln vermag. Das Lamm beginnt die sieben Siegel zu lösen, und aus jedem derselben springt eine weltgeschichtliche Erscheinung hervor. Die vier ersten Siegel bringen die vier apokalyptischen Reiter, die uns Cornelius gemalt hat: der erste, auf weißem Roß mit Pfeil und Bogen und dem Siegeskranze, bedeutet große Siege, vielleicht den Siegeslauf des Evangeliums in der apostolischen Zeit; der zweite, auf feuerrothem Roß, mit dem großen Schwert, bedeutet den Krieg, den wechselseitigen Völkermord; der dritte, auf schwarzem Roß mit der Wage in der Hand, bedeutet die Theurung, die Hungersnoth (vgl. Ap.-Gesch. 11, 28); der vierte, auf fahlem Roß, welcher Tod heißt und dem der Hades, der Kerkermeister der Abgeschiedenen folgt, bedeutet die Seuche, die Pestilenz. Das fünfte Siegel zeigt unter dem himmlischen Opferaltar die Seelen der um des Wortes Gottes willen Gemordeten; ihr Blut schreit nach Rache, aber ihre Seelen werden getröstet, noch eine kleine Zeit zu harren, — offenbar eine Erinnerung an die Märtyrer der neronischen Verfolgung. Das sechste Siegel bringt ein großes Erdbeben, über welchem Sonne, Mond und Sterne sich verdunkeln und alle Erdbewohner erschrecken, — vermuthlich ein Bild der Welterschütterung, die um Nero's Todeszeit durch's römische Reich ging.

Diese sechs ersten Siegel bedeuten die Vorzeichen der letzten Dinge, zeitgeschichtliche Ereignisse, dergleichen die Völker oftmals auf das nahende Weltende gedeutet haben und von denen auch Jesus Matth. 24 v. 6 ff. als von „dem Anfang der Geburtswehen“ redet, aber mit dem Zusatz „das (alles) ist noch nicht das Ende.“ Die eigentliche Endgeschichte, die für den Seher selbst noch künftig ist, ist im siebenten Siegel beschlossen.

Aber ehe dasselbe gelöst wird, steht der Verfasser stille, um ein großes Trostbild einzuschalten. Vier Engel müssen die vier Winde, die losbrechenden Stürme der Endzeit, noch zurückhalten, bis die Knechte Gottes versiegelt sind; und versiegelt werden zwölf mal zwölftausend nach der Zahl der zwölf Stämme Israels. D. h. die Gläubigen sollen wissen angesichts der bevorstehenden furchtbaren Dinge, daß sie die Auserwählten Gottes sind, deren Seelen nicht umkommen können, wie hoch auch die Verfolgung und Verführung steige (vergl. Matth. 24, 22. 24.), wissen daß Gott sie kennt, sie alle einzeln gezählt und gezeichnet hat, damit er ihrer keinen verliere. Denn nicht eine Auswahl aus dem irdischen Israel, dessen Schicksal erst im zehnten Kapitel erörtert wird, sind jene hundert und vierundvierzigtausend; sie sind die symbolische Vollzahl des neutestamentlichen Zwölfstämmevolkes, des geistlichen Israel oder der Christenheit; sie sind dieselben, welche sogleich im Zukunftsbilde ihrer siegreichen Vollendung uns gezeigt werden in weißen Kleidern, mit Palmen in den Händen, als zahlloses Gottesvolk „aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Zungen“, gezählt von Gott, zahllos vor Menschen, wie zum Ueberfluß die Wiederkehr der Zahl Zwölfmalzwölftausend als Inbegriff der auserwählten Gemeinde in Kapitel 14 beweist. — Nun erst, nach dieser Beruhigung der Gläubigen über die Unentreißbarkeit ihres Heils im letzten Kampfe, verkündet der Seher die Lösung des siebenten Siegels. Aber wieder eine ganze Entwickelung springt aus demselben hervor. Nachdem unsere Erwartung durch eine kurze feierliche Stille im Himmel gespannt ist, wird aus dem himmlischen Weihrauchgefäß, das die (um weltgerichtliche Errettung flehenden) Gebete der Heiligen füllen (Ev. Lucä 18, 7), Feuer des göttlichen Zorns auf die Erde geschüttet, und sieben Engel treten auf mit sieben Posaunen. Aus jeder dieser Posaunen geht ein Strafgericht Gottes

hervor. Bei der ersten Posaune fällt Hagel mit Feuer und Blut gemischt, und verbrennt ein Drittheil der Erde. Bei der zweiten stürzt ein Feuerberg sich in's Meer und verwandelt das Drittheil in Blut, so daß der dritte Theil der Fische und Fahrzeuge verdirbt. Bei der dritten fällt ein Stern, „Wermuth“ genannt, vom Himmel und verwandelt den dritten Theil der Flüsse und Quellen in Wermuth. Bei der vierten verdunkelt sich der dritte Theil der Sonne, des Mondes und der Gestirne. Bei der fünften thut der Brunnen des Abgrundes sich auf, und riesige, dämonische Heuschrecken kriechen hervor, die Menschen zu quälen; damit, heißt es hier, ist das erste der drei Wehe vorbei und das zweite beginnt. Bei der sechsten Posaune entwickelt sich vom Euphrat her eine Völkerwanderung, ein unermeßliches Heer dämonischen Reitervolks, das mit seinen feuerschnaubenden, schlangenschwänzigen Rossen den dritten Theil der Menschen umbringt, ohne daß alle diese Plagen die Ueberbleibenden zur Buße treiben. Diese sechs Posaunen sind im Unterschied von den sechs ersten Siegeln, den bloßen Vorzeichen, die unmittelbaren Anzeichen, — wie das Bild der Posaune ergibt (vergl. 1. Kor. 15, 52, 1. Thess. 4, 14) die Signale des Weltgerichts, vom Standpunkt des Sehers aus also rein künftige, erst nahende Dinge, und darum nicht mehr wie die Siegelgesichte mit Anschluß an Erlebtes, Zeitgeschichtliches dargestellt, sondern in freier Phantastik, die dabei auf poetische Steigerung ausgeht.

Noch steht die siebente Posaune aus, in der wiederum das eigentlich Letzte, Hauptsächliche sich zurückhält. Und wiederum steht der Seher still, diesmal zunächst um einen neuen Styl, einen neuen Ansatz seiner Weißagungen anzukündigen. Ohne Zweifel war er bis dahin einer bereits vorhandenen prophetischen Tradition, einem in seinen Grundzügen bereits feststehenden Typus endgeschichtlicher Erwartung und Phantasie gefolgt, aber mit demselben kam er, wie natürlich, an das Eigenthümliche, was er sagen wollte, an die endgeschichtliche Deutung der Zeitverhältnisse nicht heran. Darum macht er im zehnten Kapitel, anstatt sofort zur siebenten Posaune fortzuschreiten, einen höchst merkwürdigen Uebergang, der seine ganze künstlerische Ueberlegung zeigt. Er läßt einen Engel auftreten mit einem aufgethanen Büchlein, welches offenbar das Uebrige der Weißagung enthält,

und als auf den Ruf dieses Engels „die sieben Donner“ — ohne Zweifel die Donner des Weltgerichts — antworten, wird dem Seher verboten, dieselben aufzuschreiben, d. h. in der bisherigen Weise fortzufahren. Statt dessen muß er das Büchlein aus des Engels Hand nehmen und verschlingen, d. h. neue Offenbarung in sich aufnehmen, um „abermals zu weißagen über Völker und Nationen, Sprachen und Könige, d. h. um mit seiner Weißagung nun das Gebiet der politischen Zeitverhältnisse zu betreten.

Er thut dies Kapitel 11 zunächst mit einer Specialweißagung über den Ausgang des jüdischen Volkes. Schon kreisten die römischen Geier über dem belagerten Jerusalem, und die theilnahmvolle Frage, was das Schicksal des jüdischen Volkes sein werde, ging trotz aller erfahrenen Feindschaft allerorten durch die Herzen der Christen. Dem Seher wird eine Meßruthe gegeben, den Tempel zu Jerusalem sammt dem Altar und den darin Anbetenden zu messen; aber den Vorhof soll er nicht messen, der sei den Heiden überlassen, welche die heilige Stadt zweiundvierzig Monde lang zertreten sollen. Das heißt vermuthlich, daß bei der bevorstehenden Verwüstung Jerusalems durch die Römer der jüdische Gottesdienst, die Religion des alten Bundes erhalten, das Volk aber der Gewalt und Unterdrückung der Heiden überlassen werden solle. Hieran knüpft Johannes — ähnlich wie Paulus Röm. 11 — für das Volk des alten Bundes eine Hoffnung künftiger Bekehrung: eben jene zweiundvierzig Monde oder 1260 Tage — die symbolische Unglückszeit der danielischen 3½ Jahre — sollen ihm zu einer Zeit der Buße und Bekehrung werden. Während derselben wird ihm Gott zwei gewaltige Bußprediger geben, welche Zeichen thun werden wie Mose und Elia, und dieselben werden zwar zuletzt von dem Thier aus dem Abgrund getödtet, aber von Gott wieder auferweckt und gen Himmel erhoben werden, und hiebei wird ein neues Schreckgericht Gottes den Rest des Volkes zur Bekehrung bringen. Diese Heimsuchungen des jüdischen Volkes, welche — wie die Erwähnung des Thieres aus dem Abgrund zeigt — den Endgeschicken der Heidenwelt parallel laufen und insofern der folgenden, weltgeschichtlichen Weißagung vorgreifen, werden als das zweite der drei „Wehe“ bezeichnet; ihm soll das dritte Weh, ohne Zweifel die letzten Plagen der Heidenwelt (Kap. 15), auf dem Fuße folgen.

Denn nun, nach der Beruhigung über das Schicksal Israels, ertönt auch die siebente, die letzte Posaune, als deren Inhalt ein himmlischer Siegesjubel den Triumph des Gottesreiches über die Heidenwelt und das Gericht der Lebendigen und der Todten verkündet.

Aber ehe dieser Triumph und dieses Gericht selber beschrieben werden kann, muß der Prophet in die weltgeschichtliche Betrachtung erst recht zurückgehen und die auf Erden mit einander ringenden Mächte zeichnen, Gottesreich und Weltfürstenthum, Christ und Antichrist. So tritt denn im zwölften Kapitel zunächst das Gottesreich auf Erden vor uns auf unter dem Bilde jenes Weibes, das der Katholicismus natürlich für die Jungfrau Maria nahm, des Weibes in Kindesnöthen, das die Sonne zum Kleid, den Mond zum Schemel seiner Füße und die Sterne als Kranz um das Haupt hat. Ihr gegenüber steht ein riesiger feuerrother Drache mit sieben Häuptern und zehn Hörnern, der mit seinem Schweif den dritten Theil der Sterne vom Himmel fegt, — Satan, der Fürst dieser Welt, dem alle Reiche der Erde, ja gefallene Engel unterthan sind. Er harrt, daß das Weib einen Sohn gebäre, den er verschlingen will: das Gottesreich, schon im alten Bunde als Reich der Verheißung bestehend, bringt zu seiner Stunde den Messias zur Welt, gegen den die Wuth des weltbeherrschenden Bösen zunächst sich zusammenfaßt. Aber der Weibessohn entgeht dem alten Drachen und wird zu Gottes Thron entrückt; der Drache aber ist im selben Augenblick vom Himmel gestürzt, der Erzengel Michael hat ihn in siegreichem Kampfe herabgeworfen auf die Erde. Es ist der himmlische Proceß der Erlösung, der in diesem vielberühmten, selten verstandenen Bilde gezeichnet ist. Vor Christo war das Böse eine auch im Himmel Fuß habende Macht; zwischen Gott und den Menschen stand „Tag und Nacht der Verkläger“, die ungesühnte, unüberwundene Sünde warf ihren Schatten bis auf Gottes Angesicht, daß niemand freudig zu demselben aufschauen konnte. Das ist anders geworden seit Christi Geburt, seit Christi Erhöhung: die Macht der Sünde ist gebrochen im Princip, sie ist getilgt vor Gottes Angesicht, so daß sie an den Erlösten, Gerechtfertigten nicht mehr in Betracht kommt; aber auf Erden ist ihre Macht noch groß und furchtbar — für kurze Zeit; „der Drache, vom Himmel auf die Erde geworfen, hat großen Zorn, denn er weiß, daß

ihm nur kurze Frist bleibt“ (v. 12). In diesem Zorn wendet er sich nun gegen das Weib, das den Messias geboren, gegen das nach Christi Erscheinung als Kirche fortlebende Gottesreich, und da dasselbe in einer Wüste vor ihm Zuflucht findet, beginnt er wider ihre nachgeborenen Kinder zu streiten: die Kirche kann er nicht umbringen, aber die einzelnen Gläubigen kann er verfolgen.

Um nun sein Reich auf Erden zu behaupten und zur Vollendung zu bringen, stellt Satan ein fratzenhaftes Gegenbild des Messias auf, dem er alle seine Macht gibt, den Antimessias, Gegenchristus, das „Thier aus dem Abgrund.“ Aus Meerestiefe steigt Kap. 13 ein dämonisches Raubthier mit zehn Hörnern und sieben Häuptern, auf diesen Hörnern zehn Diademe und auf den Häuptern Namen der Lästerung; eins dieser Häupter ist tödtlich verwundet, aber die Todeswunde wird heil. Es ist das bereits von uns gedeutete Doppelsymbol einmal des römischen Weltreichs in seinem letzten gottwidrigsten Stadium, wiederhergestellt aus der tödtlichen Krise beim Tode Nero's, um nun sein Wesen und Geschick zu vollenden, und zugleich des letzten Kaisers, in dem die bestiale und dämonische Natur des Reiches sich vollendet ausgeprägt hat, des von seiner Todeswunde durch Satans Wunderwerk wieder auferstandenen Nero. Der Seher malt aus, wie das Thier als allmächtig angestaunt wird, wie es Gott lästert und die Heiligen erwürgt, wie es zur Selbstvergötterung fortschreitet und zum Anspruch, von aller Welt angebetet zu werden. Ein zweites, erdgeborenes Thier tritt ihm zur Seite, zweiköpfig mit Lammeshäuptern aber Schlangenstimme, eine Personification der falschen Prophetie (16, 13), der heidnischen Mantik und Magie, die in jenen letzten Zeiten des Alterthums eine so große Rolle spielte; und dieses zweite Thier schafft durch seine Zeichen und Wunder dem ersten, dem Antichristen, göttliche Verehrung. Diese abgöttische Verehrung wird nach Kaiserart selbst auf das Bildniß des Thieres ausgedehnt, ja es kommt dahin, daß, wie die Auserwählten Gottes ihr Siegel tragen, so auch das Thier seine Anbeter mit einem Maalzeichen versiegelt und daß, wer das Maalzeichen des Thieres nicht hat, rechtlos, vogelfrei, aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestoßen ist. Mit solchen Zügen malt der Seher die Zeit der letzten Trübsal, die er für die Christenheit demnächst erwartet, den weltgeschichtlichen Gipfelpunkt der Bos-

heit, der natürlich die Treue der Gläubigen auf die schwerste, furchtbarste Probe stellen wird. Darum durchflicht er dies dunkelste Zukunftsgemälde, das er zu zeigen hat, bereits mit Ermuthigungsrufen: „Wer Ohren hat zu hören, der höre. Wer gefangen führt, wird in's Gefängniß fahren: wer das Schwert braucht, muß durch's Schwert umkommen; hier ist Geduld und Glaube der Heiligen (zu bewähren)." Und darum stellt er dem finsteren Schreckensbild des 13. Kapitels im folgenden das lichte Trostbild gegenüber, das Bild der auf dem Berge Zion das Lamm umstehenden Hundertvierundvierzigtausend, die den Namen Gottes und des Heilandes an den Stirnen tragen und ein ewiges Siegeslied singen, das triumphirende Bild der unbefleckt durch alle Verderbniß der Welt, auch durch den Tod, hindurchgegangenen Gemeinde.

Der Gipfelpunkt der Bosheit aber ist auch der Endpunkt ihrer Gewalt. Ein Engel trägt ein ewiges Evangelium durch den Himmelsraum und ruft mit demselben die Völker als in letzter Stunde zur Buße, während ein zweiter den Sturz Babels verkündet und ein dritter den Anbetern des Thieres das Urtheil der ewigen Verdammniß spricht. Und auf des Himmels Wolken fährt wie eines Menschen Sohn daher und Engel rufen ihm zu: Lege die Sichel an, denn die Erndte ist dürre; lege das Winzermesser an, denn die Trauben der Erde sind überreif. — Nachdem in Anknüpfung an das letztere Bild das hereinbrechende Weltgericht als ein „Getretenwerden der Zornkelter Gottes" (vgl. Jesajah 63), als eine ungeheure vor der Stadt (Jerusalem) zu schlagende Schlacht, bei der das Blut bis an die Zügel der Rosse geht, vorgedeutet worden (14, 15—19), kehrt der Verfasser noch einmal in die frühere architectonische Form seiner Darstellung zurück und läßt, wie die sieben Siegel in sieben Posaunen ausgingen, nun die siebente Posaune ausgehen in „die sieben letzten Plagen." Sieben Engel treten im Himmel auf, um aus sieben Schalen den Zorn Gottes auszugießen über die gerichtsreife Welt, indeß die verklärten Ueberwinder wie Israel am andern Ufer des rothen Meeres Gott und dem Lamme ihr Loblied singen. Die erste Zornesschale ergießt sich auf die Erde und behaftet die Gottlosen mit bösem Geschwür. Die zweite ergießt sich in's Meer, und das Meer wird wie Leichnamsblut, darinnen alles Lebendige stirbt. Die dritte ergießt sich über die Ströme und Bäche,

daß sie Blut werden; Gott ist gerecht, er läßt die Bluthunde Blut trinken. Die vierte ergießt sich auf die Sonne, daß sie die Menschen mit Feuergluten peinigt. Die fünfte ergießt sich auf den Thron des Thieres, und sein Reich wird Nacht. Die sechste ergießt sich auf den Euphrat, daß er austrocknet und die Könige des Ostens herüberziehen können zur unermeßlichen Heeresfolge des Thieres. Die siebente ergießt sich auf die Luft, und es entsteht ein Wetter und Erdbeben, wie niemals gewesen, und „die große Stadt bricht in drei Stücke; Babylon, die große, bekommt den Glutwein des Zornes Gottes zu trinken.“ Offenbar sind diese Zornesschalen zunächst den ägyptischen Plagen, in denen über Pharao das Gericht Gottes ergangen, steigernd nachgebildet; aber die sechste nimmt eine andere Wendung, — der Heereszug über den Euphrat ist die erwartete Wiederkehr des zu den Parthern geflüchteten Nero, der unermeßliche Streitkräfte wider Rom aufbieten sollte, und das ungeheure Wetter und Erdbeben der siebenten Schale ist das Sinnbild der Katastrophe, in der die große Welthauptstadt untergehen sollte durch ihren eigenen Kaiser.

Der Seher verweilt die nächsten beiden Kapitel bei diesem ersten Act des Weltgerichts. Im 17. läßt er, wie schon vorhin gesagt, den Untergang des mystischen Babylon, der weltbeherrschenden Siebenhügelstadt, aus Engelsmund unmißverständlich erklären, und im 18. wird derselbe in irdischen Klageliedern und himmlischen Triumphrufen gleichsam gefeiert. Im 19. gehen dann die himmlischen Lobgesänge über von Babels Fall zur Feier „der Hochzeit des Lammes“, des Triumphes Christi auf Erden. Dem ersten Act des Weltgerichts folgt der zweite auf dem Fuße: dem Antichristen, der nach der Zerstörung Roms auf dem Gipfel seiner Macht ist, tritt nun Christus vom Himmel her gegenüber. Aus geöffnetem Himmelsthor, auf weißem Rosse reitet hervor der Treue und Wahrhaftige, der da recht richtet; seine Augen wie Feuerflammen, auf seinem Haupte Diadem um Diadem, sein höchster Name nur ihm selber kund, das persönliche Wort Gottes. Mit seinen himmlischen Heerschaaren zieht er zum Siege; ein zweischneidiges Schwert, das unwiderstehlich richtende Gotteswort, geht aus seinem Munde, und ein Engel ruft im Voraus alle Vögel des Himmels zusammen zum Leichenmahl derer, die wider ihn streiten wollen. Das Thier und alle Könige der Erde mit ihrer

Heeresmacht ziehen gegen ihn zu Felde — vergeblich; er tödtet ihre Heere mit dem Hauch seines Mundes; das Thier und sein Prophet werden in den brennenden Schwefelsee geworfen, in das todte Meer, das einst Sodom verschlang und das die Verdammniß bedeutet, und nun richtet Christus auf Erden ein tausendjähriges Reich auf. Satan wird auf tausend Jahre gebunden und in den Abgrund verschlossen; die Märtyrer, die dem Thiere widerstanden bis auf's Blut und sein Maalzeichen verschmäht, erstehen vom Tode, und die Gläubigen herrschen mit Christo tausend Jahre. Es hat viel phantastische Gedanken erweckt, dies tausendjährige Reich der Apokalypse, und noch im 16. Jahrhundert wilde thätliche Schwärmerei, die dann den Reformatoren die ganze Idee verleidete: im Grunde ist sie nichts anderes als die poetische, prophetische Ahnung einer großen geschichtlichen Thatsache, die heute vor unseren Augen liegt; die Ahnung, daß innerhalb der Weltgeschichte selbst Christus über die heidnisch-römische Weltmacht triumphiren werde, daß an Stelle des Heidenthums demnächst das Christenthum die Welt regieren und die Macht des Bösen zwar nicht vernichten, aber doch binden, bändigen werde mit seinen übernatürlichen Kräften.

Aber die Weißagung eilt mit wenigen Worten über dies tausendjährige Reich weg: dasselbe ist ja noch das Vollkommene nicht, nur eine Uebergangsstufe zu ihm. Noch ist das Böse nur gebunden, nicht aufgehoben: nach den tausend Jahren kommt Satan wieder los und bringt den Gog und Magog, fabelhafte, an den Enden der Erde wohnende Völker, zusammen, mit denen er das Heerlager der Heiligen und die Stadt Christi umringt. Da aber tritt gegen den Drachen Gott selbst auf den Plan, Feuer vom Himmel verzehrt die Belagerer, und nun wird auch Satan in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen, in den anderen, ewigen Tod. Nun setzt Gott selber sich zu Gericht; alle Todten treten vor seinen Thron und empfangen ihren Lohn, ewiges Leben oder ewigen Tod; dann werden Tod und Todtenreich selber dem Feuerpfuhl, der ewigen Vernichtung übergeben. Die Weltgeschichte als der Kampf des Bösen mit dem Guten ist zu Ende; mit der Sünde ist auch das Uebel, mit dem Teufel der Tod gerichtet, vernichtet; ein neuer Himmel und eine neue Erde, eine neue Welt, die reine, heilige, vollkommene Gotteswelt tritt hervor.

Ihr Mittelpunkt die gottgeeinte Menschheit, die durch und durch geheiligte und so dem Gottessohne ebenbürtig gewordene Gemeinde, das „himmlische Jerusalem“, das als des Lammes geschmückte Braut nun vom Himmel herabkommt, um die Erde zum Himmel zu machen. Auf dies himmlische Jerusalem hat der prophetische Dichter, dem man oft seine vielen dunklen Zorngesichte verdacht hat, doch seine süßesten Laute, seine schönsten Farben verwendet. Er malt es als die vollkommene Gottesstadt, die ihre Mauern gleichmäßig nach den vier Weltseiten wendet, deren zwölf Thore von Perlen und mit den Namen der zwölf Apostel geschmückt sind; ein Strom des Lebens durchströmt sie und Bäume des Lebens wachsen an seinen Ufern, fruchtbringend in allen zwölf Monden des Jahres; keine Nacht ist darinnen und nicht der Sonne bedarf die Stadt, Gott der Herr ist selbst ihre Leuchte; auch kein Tempel ist darin, — in der seligen Gemeinschaft Gottes und ihres Heilandes bedürfen die Vollendeten keiner gottesdienstlichen Form mehr; „der Herr selbst, der allmächtige Gott ist ihr Tempel, und das Lamm“ (21, 22). Darum spricht eine Stimme vom Throne (21, 3—4): „Siehe, die Hütte Gottes unter den Menschen, und er wird unter ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein und er wird ihr Gott sein. Und er wird abwischen alle Thränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz, denn die ersten Dinge sind vergangen.“ — So lange die Erde steht, ist Erhabneres, Lieblicheres nicht gesungen und gesagt worden als diese Schlußkapitel der Offenbarung Johannis.

Gewiß, — den Eindruck wird Ihnen schon diese flüchtige Skizze der Apokalypse gemacht haben, die so viele Schönheiten des Buches kaum andeuten, ja nicht einmal anrühren konnte — auch wenn man die Apokalypse nur als Gedicht nähme, als das Epos der urchristlichen Hoffnung, wir müßten sie den gewaltigsten Werken zuzählen, welche religiöse Poesie jemals hervorgebracht hat. Wie wunderlich sind doch die Geschicke der Bücher! Ein Werk, das in mancher Beziehung mit der Apokalypse vergleichbar ist, das große theologische Lehrgedicht Dante's wird studiert und bewundert trotz seiner dunklen, schwerfälligen allegorischen Form, trotz seiner fremdartigen mittelalterlich-scholastischen Weltanschauung: die Apokalypse,

die anstatt der harten Schale dieser Allegorie und Scholastik uns die ungleich lebenvollere Bildersprache und Weltanschauung der Propheten bietet, ist ein in Sand und Staub vergrabener Edelstein. Unsere Zeitgenossen bewundern, und mit Recht, das Weltuntergangslied der heidnischen Edda; das Weltgerichtslied ihrer Bibel lesen, kennen sie nicht.

Und doch ist die poetische Schönheit des Buches nur das Gewand seiner prophetischen Wahrheit. Allerdings, wie wir von Anfang sagten, der Wahrheit im Schleier der Dichtung, ja des zeitlichen Irrthums, aber keines anderen Irrthums als die Propheten alle ihn getheilt haben, indem sie die Zukunft des Reiches Gottes anschauten im Spiegel und Räthselbild ihrer Zeit. Was der Seher Johannes in seinen Tagen für den anhebenden letzten Kampf zwischen Gottes Reich und Satans Reich genommen hat, war der Anfang eines Krieges, der durch Jahrtausende geht, und Gottes Sieg und Christi Triumph, den er endgültig nahend dachte, hat seitdem in der Weltgeschichte mehr denn einmal in immer neuen Formen sich wiederholt und wird am Ende der Tage in einer Weise sich vollenden, die kein Auge geschaut hat und die in keines Menschen Herz gekommen ist. Aber wenn wir nun, wie wir heute dazu im Stande sind, von diesem Weißagungsbuche den Schleier des unschuldigen und unvermeidlichen Irrthums wegnehmen, bleibt es nicht dennoch — ja wird es nicht dann erst recht — das unvergängliche Trostbuch der Christenheit, das letzte Wort der Weißagung an die Menschheit? Daß der tiefste Inhalt der Weltgeschichte der Kampf des Guten und des Bösen ist; daß menschliche Macht und Bildung, wo sie gottlos und selbstvergötternd wird, sofort umschlägt in Bestialismus; daß das Reich des Bösen, je höher es sich erhebt und je folgerichtiger es sich durchbildet, allezeit desto näher seinem Gericht ist; daß das Reich Gottes leidend und duldend durch die Welt geht, aber aus jeder Vergewaltigung nur siegreicher sich erhebt; — endlich, daß die edelste, seligste Hoffnung der Menschheit kein Traum ist, es werde einmal das Reich des Bösen enden, einmal das ewige göttliche Ideal Wirklichkeit werden und der Himmel zur Erde niedersteigen in einer Welt ohne Sünde und Uebel, — daß uns dafür Der bürgt, der in seiner

Person den Himmel auf die Erde gebracht und Sünde und Tod überwunden hat, der auch vollenden kann und wird, was er gestiftet, Er, „das A und das O, der Erste und der Letzte, und der Lebendige“: das ist der unvergängliche Sinn der Offenbarung Johannis. —

Ein politisches Wort aus dem Munde Jesu.

Ein politisches Wort aus dem Munde Jesu sucht vielleicht mancher, der sonst im Neuen Testamente wohlbewandert ist, in seinem Gedächtniß umsonst. Denn hat Jesus auch über den nahenden Untergang seines Volkes und dessen Ursachen weißagende Worte geredet, hat er je und je Gesetze sittlicher Weltordnung ausgesprochen, die auch auf das Leben der Völker und Staaten Anwendung leiden, so würde man solche Aussprüche doch nur in einem sehr uneigentlichen Sinne politische nennen. Vielmehr ist gewiß, daß Er, dessen Reich nach seinem eigenen Zeugniß „nicht von dieser Welt" war, es nicht für seines Berufes geachtet hat, in das Gebiet der Reiche dieser Welt, also in die politischen Fragen als solche, auch nur mit Worten überzugreifen. Nur ein einziges mal, da ihn seine Gegner dazu drängten, hat er auf eine solche Frage Bescheid gegeben, einen Bescheid, der unmittelbar auch nur abwehrender Natur ist, der aber, indem er das eigenthümliche Gebiet seiner Sendung, das religiöse, gegen das politische abgrenzt, allerdings auch für das letztere eine ungemeine, nicht immer ganz gewürdigte Tragweite hat. Sie verstehen, daß ich von dem Worte rede „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist." Für dieses denkwürdige Wort möchte ich in dieser Stunde Ihre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

Die Veranlassung desselben ist bekannt. Zu der Zeit, da sich dem Herrn der Kampf seines Lebens zu einer Art von geistigem Zweikampf mit den Schriftgelehrten und Pharisäern Jerusalems gestaltet hatte, schickten dieselben eines Tages Jünglinge, Schüler an ihn, die, begleitet von herodianischen Aufpassern, ihm die Frage vorlegen sollten „Ist es Recht, daß man dem Kaiser Zins gebe oder

nicht." Das war nicht eine theologische Schulfrage, wie sie sic sonst wohl brachten, über das Recht der Ehescheidung, oder über das größte Gebot im Gesetz, vielmehr eine eminent praktische Frage, hinter der auf der einen Seite die leidenschaftliche Erregung des jüdischen Volkes stand, auf der anderen die unnahbare Schärfe des römischen Schwertes. Als — etwa ein Vierteljahrhundert vor jenem Vorgang in Jerusalem — diese Frage zuerst an das Volk von Judäa herangetreten war, als Augustus die dem ältesten Sohne des Herodes, dem Archelaus, versuchsweise überlassenen Landestheile zu römischer Verwaltung einzog und den Proconsul von Syrien, P. Sulpicius Quirinius beauftragte, behufs Begründung eines römischen Steuersystems eine Schatzung in denselben vorzunehmen, da war — wie bei jedem früheren Fortschritt der allmählichen römischen Knechtung — ein Fieberschauer des Aufruhrs durch das Volk hindurchgegangen. Ein Schriftgelehrter und Pharisäer, Judas der Gaulonit, hatte es offen ausgesprochen, was im Grunde alle dachten, daß die Besteuerung durch das heidnische Rom eine Herabwürdigung des Volkes Gottes sei; ja er hatte hinzugefügt, daß man dem Kaiser die Steuer nicht zahlen könne, ohne das Majestätsrecht Gottes, das allein legitime Königthum Jehovahs in Israel zu verleugnen, und daß man eher sterben müsse als eine solche Verleugnung begehen, und so hatte er die Fahne des Aufruhrs erhoben, in der leidenschaftlichen Hoffnung, durch kühnes Wagen die Wunderhülfe Gottes, das längst verheißene messianische Heil vom Himmel herabzuzwingen. Er war im ungleichen Kampfe gefallen und sein Anhang, die Eiferer, die Zeloten, wie man sie nannte, auseinandergesprengt: seitdem zahlte das Volk dem Kaiser die Steuer, — wehe ihm, wenn es sie nicht zahlte. Aber es zahlte sie mit innerstem Widerstreben, und wer ihm gesagt hätte, es sei so recht und in der Ordnung, der wäre nimmermehr sein Mann gewesen, der wäre ihm wie ein Verräther an seines Volkes heiliger Sache erschienen, und am wenigsten hätte es eine solche Lehre Dem verziehen, der es von aller Knechtschaft der Heiden erlösen sollte, dem Messias. Und so erwarten auch die versucherischen Frager kaum, daß Jesus sagen werde „Es ist recht": ihre schmeichelnde Vorrede „wir wissen, daß du wahrhaftig bist und lehrest den Weg Gottes recht und fragest nach niemand" will sagen: Du wirst dich ja vor

dem Pilatus, dem römischen Machthaber, nicht scheuen, uns offen deine Meinung zu sagen. Aber wenn er antwortete „Nein, es ist nicht recht“, so mußte er auch zu seinem Worte stehen, mußte, wenn er der Messias sein wollte, sein Volk aufrufen zur Abschüttelung des unrechtmäßigen, in Gottes Königsrechte eingreifenden Jochs, — oder aber er war ein verlorener Mann, dem man in jedem Augenblicke das Netz überm Haupte zusammenziehen konnte durch die einfache Anzeige beim Landpfleger „Er wiegelt das Volk auf, indem er lehrt, es sei nicht recht, dem Kaiser Steuern zu zahlen.“ Und so hatten sie ihm in der That hier eine an umgarnender Arglist unübertreffliche Frage vorgelegt: sagte er ja, so war er verloren in seines Volkes Meinung; sagte er nein, so schwebte das Schwert des Römers über ihm; und daß er weder ja noch nein sagen, daß er die Antwort ganz ablehnen werde, das war auch nicht zu erwarten, — er wäre ja dann nicht mehr, wie sie ihm schmeichelnd sagten, der wahrhaftige Meister gewesen, der nach niemandem fragte und nicht achtete auf das Ansehen der Menschen.

Es wird immer wieder die Bewunderung jedes nachdenkenden Menschen erregen, mit welcher Geistesgegenwart der Herr das unentrinnbarste Netz, das ihm je gewoben ward, siegreich zerreißt. „Ihr Heuchler, was versuchet ihr mich“, spricht er, zum Zeugniß, daß er sie durchschaue; aber er weist sie nicht ab, er läßt sich auf ihre Frage ein: „weiset mir die Zinsmünze“, fügt er hinzu. Sie reichen ihm einen römischen Denar, die im ganzen römischen Reich und so denn auch in Judäa gangbarste Münze, und er fragt sie: „Weß ist das Bild und die Ueberschrift?“ „Des Kaisers“, geben sie zur Antwort. Und nun mit jener ruhigen und majestätischen Ueberlegenheit, die uns das bekannte tizianische Bild so herrlich vor Augen malt, bescheidet er sie: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gotte, was Gottes ist.“ Sie stehen betroffen, staunen die unerwartete Antwort an und wissen sie nicht zu schelten. Kann es denn Unrecht sein, dem Kaiser zu geben, was man vom Kaiser angenommen, das des Kaisers Bild und Namen tragende Geld? Hindert denn das Zahlen dieses heidnischen Werthzeichens an den, von dem es stammt — hindert es das jüdische Volk irgendwie, Gotte die Ehre zu geben und Gottes wahrhaftiges, heiliges Volk zu sein? — Aber das Wort des Herrn sagt mehr als dies Nächst-

liegende, seinen Feinden für den Augenblick den Mund Schließende; es ist nicht blos eine geistreiche Auskunft aus der Bedrängniß des Augenblicks; es ist ein ebenso neues als wahres, ebenso tiefsinniges als weitgreifendes Princip, das er ausspricht, ein Princip, das eines der schwierigsten Probleme, welche die Weltgeschichte kennt, mit unwidersprechlicher Einfachheit schlichtet und als ein Lichtstrahl von Oben rückwärts und vorwärts die Jahrhunderte beleuchtet. War doch in jener Frage „Ist's recht, daß man dem Kaiser Zins gebe oder nicht", der ganze Conflict des Judenthums und Römerthums, der beiden letzten und unbeugsamsten Mächte der antiken Geschichte zusammengefaßt; diesem Conflict des Judenthums und Römerthums aber, der die letzte und gewaltigste Tragödie der alten Welt bildet, lag wiederum ein anderer zu Grunde, ein Conflict principieller Natur, an dem die Weltgeschichte sich abarbeitet bis auf den heutigen Tag, der Conflict von Kirche und Staat, von Religion und Politik. Beachten wir, wie die Antwort des Herrn, indem sie jenen weltgeschichtlichen Conflict friedlich zu schlichten unternimmt, zugleich auch für diesen principiellen die allein befriedigende Lösung enthält.

Wenn der Jude dem stolzen weltbeherrschenden Römer mit gleichem Stolze die politische Unterwerfung weigerte, so hatte das doch innerhalb der alten Welt seinen tiefen, in der ganzen geschichtlichen Sendung und Entwickelung des hebräischen Volkes wohlbegründeten Sinn. Denn Israel war, wie es selbst sich nannte, das Eigenthum Gottes vor allen Völkern das auserwählte Religionsvolk der alten Welt, nicht anders wie die Hellenen das auserwählte Volk der Cultur. Wie es dem Griechen vor allen Völkern gegeben war die weltliche Offenbarung Gottes zu vernehmen, welche durch die schöne Sinnenwelt sich vermittelt, so dem Hebräer die geistliche Gottesoffenbarung, wie sie unmittelbar aus der übersinnlichen Welt an des Menschen Herz und Gewissen ergeht. Ihm verhallte dieselbe nicht wie den übrigen Völkern im sinnbethörenden Zaubergesang der großen Natur; vermöge des ihm für sie verliehenen vorzüglichen Sinnes, des prophetischen Geistes, vernahm er ihre ewigen Laute immer klarer und voller und ward so den heidnischen Völkern gegenüber der Entwickelungsträger der wahren Religion, der Religion des einen, lebendigen, heiligen Gottes. Weil aber so die Existenz und Entwickelung

der wahren Religion innerhalb der alten Welt an ein Volksleben geknüpft war, so trug dieselbe auch nothgedrungen ein durchaus nationales Gewand und wurde unvermeidlich sogar zum politischen Princip: als lebendiger Geist erfüllte die Religion auch in Israel immer nur Einzelne, aber alle umfaßte sie als Recht, Gesetz und Institution; der Staat selbst, die Rechtsordnung des Volkslebens, ohne welche keine Nation eine geschichtliche Existenz gewinnen und behaupten kann, war in Israel der Träger der Religion, Gott unmittelbar der Gesetzgeber, der Richter und Regent des Volkes, der eigentliche König in Israel, und so der Staat schlechthin eins mit dem was wir die Kirche nennen, reiner Gottesstaat, oder mit griechischem Worte „Theokratie.“ So haben wir in Israel den geschichtlichen Ursprung und die geschichtliche Berechtigung eines politisch-religiösen Gedankens, der, wie wir sehen werden, auch in der christlichen Weltgeschichte immer wieder Verwirklichung gesucht hat, des theokratischen Gedankens, des Princips, das Staatsleben in den unmittelbaren Dienst der Religion zu stellen; — eines Princips, das darin seine Stärke hat, daß es ja allerdings der Religion zukommt im menschlichen Leben die allbestimmende Macht zu sein, und daß es hiezu keinen kürzeren Weg zu geben scheint als den, sie zur allbestimmenden Macht im Staate zu machen. Daß nun dieses theokratische Princip folgerichtig jede politische Unterwerfung des Gottesvolkes unter einen Heidenstaat ausschloß, also auch für die Zeitgenossen Jesu das Steuerzahlen an den römischen Kaiser verpönte, leuchtet ein: nur freilich hätte man glauben sollen, daß diese Consequenz mit dem Untergang des altisraelitischen Staates, also der wirklichen Theokratie, in Wegfall gekommen und von dem Volke im Laufe eines halben Jahrtausends, während dessen es nie mehr zur vollen politischen Existenz gekommen war, verlernt worden wäre. Daß dies nicht geschah, daß der theokratische Gedanke im Volke fortlebte und im Zeitalter Jesu kräftiger denn je wieder auflebte, das kam daher, daß die sterbende Theokratie die Weißagung ihrer herrlicheren Auferstehung hinterlassen und in des Volkes Herz tief eingeprägt hatte. Je unvollkommener die geschichtliche Verwirklichung der Theokratie war, je weniger man sich verbergen konnte, daß das Volk seinem himmlischen König doch nicht wahrhaft unterthan war, je mehr dies kleine mangelhafte Gottesreich, das ja von Rechtswegen alle Völker

hätte umfassen müssen, die Beute der Jehovah unbotmäßigen Völker ward, um so mehr erzeugte sich in den Gemüthern der Frommen, der Seher, die ja von dem Glauben an den endlichen Sieg und Triumph ihres Gottes nicht lassen konnten, das Idealbild einer künftigen und vollkommenen Theokratie, in der das Volk mit seinem Gotte versöhnt und vom Geiste desselben erfüllt sein und inmitten der dann auch zum Scepter Jehovahs bekehrten Heidenvölker die hegemonische Stellung haben werde, — das Idealbild des „Reiches Gottes" oder des messianischen Reichs. Wenn dieses Gottesreich, der erhabenste und göttlichste Gedanke, der je Menschenherzen bewegt hat, schon von seinen ersten Trägern, den Propheten, und ebenso von den Zeitgenossen Jesu, ja von seinen eigenen Jüngern immerfort gedacht und erwartet wird als weltumfassender Staat, in den sichtbaren und greifbaren Formen, die dem Staate eigen sind, so fassen wir es heute, wie das die — menschlich genommen — ganz unvermeidliche Gestalt war, in der die Idee des Reiches Gottes, die unsterbliche Tochter der theokratischen Idee, in Israel hatte zur Welt geboren werden müssen; fassen es aber ebendamit auch, wie einen Israeliten, der dieselbe in dieser Gestalt in glühender Seele trug und den Anbruch der messianischen Weltherrschaft seines Gottes und Volkes von jedem nächsten Morgen erwartete, es berühren mußte, wenn er in der wirklichen Welt statt dessen auf die römische Weltherrschaft stieß und von derselben zur Unterwerfung unter einen heidnischen Gewaltherrn angehalten ward.

In der That, dies Römerthum und seine Entwicklung bildet zur jüdischen Art und Geschichte das vollste Widerspiel, das sich denken läßt. Beide ringen demselben Ziele entgegen, der Weltherrschaft, und müssen schon darum zuletzt auf Leben und Tod zusammentreffen; aber sie thun es von ganz entgegengesetzten Ausgangspunkten aus, so daß auch ein gegenseitiges Verständniß ihnen unmöglich ist. Was der Jude im Namen der Religion in Anspruch nimmt und mit Hülfe himmlischer Wunderkräfte auf Erden verwirklicht zu sehen hofft, — der Römer beansprucht es im Namen des Staates, seines eigenen allein daseinswürdigen Staates, und erwartet es von seiner eignen in diesem Staate unwiderstehlich großgezogenen Kraft. Und allerdings — wie dem Hebräer die religiöse, dem Griechen die humanistische Gabe und Sendung, so ist dem Römer in der alten Welt die politische

von Gott gegeben, die Gabe der Rechtsbildung, welche die Grundlage aller geschichtlichen Existenz ist, und der Machtentfaltung, die in der virtuosen Rechtsordnung eines Volkslebens liegt, — Dinge, in betreff deren die Welt bei den Römern in die Schule gehen wird bis an's Ende der Tage, wie in betreff der Elemente wahrer Bildung beim hellenischen Alterthum und in betreff der Elemente wahrer Religion beim Alten Testament. Eine politische Existenz ohne allen höheren Inhalt, von Religion, Cultur, ja Nationalität nur eben so viel in sich hegend als für den Staatszweck unentbehrlich ist, entwickelt dies Rom die bürgerliche Rechtsordnung nicht wie andere Völker als die Unterlage anderer und höher gehender Bestrebungen, sondern lediglich um ihrer selbst, um ihrer eigenen Machtentfaltung willen, und eben darum überholt es mit jener eisernen Energie, die alle Kräfte an Ein greifbares Ziel setzt, alle andern, welche mehrerlei oder höhere Ziele haben, und verschlingt mit jener riesigen Selbstsucht, die einer jedes höheren Lebenstriebes baaren Existenzform nothwendig innewohnt, nach einander alle die seelenvolleren Gebilde der antiken Geschichte. Dem jüdischen Volke fällt es zu, das letzte in der langen Reihe zu sein, — als müsse der tiefste Conflict der alten Welt auch den Abschluß ihrer Geschichte bilden; schon ist das bunte Leben Italiens, Karthagos nachhaltige Kraft, der kriegerische Ruhm Macedoniens, das geistesüberlegene Griechenland, schon sind die frischen Volkskräfte des Westens, und des Orients alte Pracht und Herrlichkeit vor dieser unnahbaren Römermacht in den Staub gesunken: wird das schwache Judäa, das seit Jahrhunderten von assyrischer, chaldäischer, persischer, macedonischer Knechtschaft gebrochene, es wagen, sich dem vom Schicksal verordneten Herrn der Welt entgegenzusetzen? Aber nie hatte das Herz dieses Volkes selbstbewußter und zukunftsvoller geschlagen als eben jetzt. Im Elend des babylonischen Exils hatte es seine heidnischen Neigungen verlernt, in der Treue gegen seinen Gott erst wahrhaft sich selbst gefunden und so seinen politischen Untergang national überdauert; in den klanglosen persischen Zeiten, in denen auch die Stimme der Weißagung verstummt war, hatte es seine heiligen Schriften gesammelt, seine Synagogen gebaut und in denselben das Gesetz zu seiner Lebensspeise gemacht. Als dann in der macedonischen Periode der vierte Antiochus ihm dies Gesetz mit Gewalt

entreißen wollte, hatte es dasselbe in einem glorreichen Freiheitskampfe mit seinem Leben gedeckt und dabei ein Stück nationaler Unabhängigkeit, politischer Existenz zurückerobert, das Angeld einer größeren, der nun endlich sich zur Erfüllung neigenden messianischen Hoffnung. Und nun, da seine Augen erwartungsvoll gen Himmel gerichtet sind, daß endlich — um mit dem Buche Daniel zu reden — nach den Thiergestalten der vier großen Weltreiche Assyrien, Babylonien, Persien, Macedonien der Menschensohn auf des Himmels Wolken herniederfahre und das weltbeherrschende Reich der Heiligen Gottes herniederbringe, das kein Ende haben soll — nun entsteigt ein neues Ungeheuer dem Abgrund, schrecklicher als die vorigen, und fällt mit ehernen Klauen und eisernen Zähnen das heilige Volk an. Herrisch mischt sich der Römer, nachdem er erst das Seleucidenreich zertrümmert, in den Thronstreit des maccabäischen Hauses; Pompejus erstürmt am Sabbathtage das um Gottes willen wehrlose Jerusalem, betritt mit heidnischen Füßen entweihend den Tempel, das Allerheiligste, führt den König und Tausende des Volkes in Sclavenketten hinweg nach dem triumphirenden Rom. Mit diesem Tage hat ein Kampf auf Leben und Tod begonnen, der unerachtet der ungeheuren Ungleichheit der Kräfte in immer neuen und blutigeren Ansätzen zwei Jahrhunderte währt, bis in die Tage Hadrians; ein Kampf, in den das jüdische Volk sich gegen die hundertfache Ueberlegenheit hineinstürzt in der Hoffnung Judas' des Gauloniten, daß Gott dem kühnen todverachtenden Wagen seines Volkes seine Wunderhülfe, seine messianische Machtoffenbarung nicht versagen könne und werde; ein Kampf, dessen äußerliche Friedenspausen unablässig die Frage durchgrollte „Ist es recht, daß man dem Kaiser Zins gebe“, bis endlich der rechte Mann käme, auf diese Frage die rechte Antwort zu geben. Und so ist diese Frage, die sie dort an Jesum richten, allerdings die Losung der letzten und inhaltlich größten Tragödie der alten Welt, einer Tragödie, bei der doch auch der Genius der Menschheit fragen mochte: Soll denn die politische Idee in der That triumphiren über die religiöse, der politische Weltherrschaftsgedanke des Römers sich als Wahrheit erweisen und der religiöse des Israeliten als Traum; soll in der That die Knospe des für alle Welt bestimmten Gottesreiches zertreten werden von dem ehernen Gang des Reichs der Reiche dieser

Welt, anstatt sich zur Blume des Heils und der Erlösung aufzuthun für alle Völker?

Und inmitten dieser weltgeschichtlichen Tragödie, da schon die Römeraxt dem Baume Israel an die Wurzel gelegt war, tritt im jüdischen Volke Jesus auf und verkündigt ihm das Kommen des Gottesreiches, auf das es harrt, und stellt ihm sich selber als den Bringer und Träger dieses Reiches dar. Ja, er war der Messias, von dem die Propheten ihnen geweißagt, der in der letzten Stunde gottgesandte Retter und Erlöser, wenn sie wollten; und doch wieder ihr Messias nicht, nicht der Erretter und Erlöser, nach dem sie zumeist begehrten, der die Fahne des Freiheitskampfes wider die Heiden ihnen vorangetragen und mit seinen Wunderkräften das Römerreich in Trümmer geschlagen hätte, um Jerusalem zur Weltbeherrscherin zu erhöhen; vielmehr ging durch alle seine Worte und Werke, wie groß und wunderbar sie waren, ein Klang hindurch, der sie immer wieder zurückstieß, der Klang „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Aber eben darin war er der ächte Messias, der Bringer des wahrhaftigen Gottesreiches, daß er, in seinen Gedanken so hoch erhaben über die Gedanken seines Volkes wie der Himmel höher ist als die Erde, das Reich Gottes in einer noch in keines Menschen Herz gekommenen, aber um so mehr im Himmel vorgezeichneten Weise zu verwirklichen unternahm. Konnte, durfte denn das Reich Gottes ein Reich von dieser Welt sein, ein Staat, gestützt auf äußeres Gesetz und sinnliche Macht? Wenn Gott Geist ist und Liebe, so herrscht er wahrhaft ja erst da, wo sein Geist und seine Liebe regieren, so ist sein wahres Reich ein Reich der Freiheit, das inwendig in uns, in unseren durch Wahrheit und Liebe frei-eroberten Herzen seine Provinzen hat, und das auch zur unsichtbar-sichtbaren, halb verborgenen, halb offenbaren Gemeinschaft der Kirche diese Herzen nur durch dieselben freien Mächte der Wahrheit und Liebe verbinden kann. In diesem ausschließlich religiösen, der vollkommenen Religion allein entsprechenden Sinne versteht und übt darum Jesus sein Königthum: indem er das Wort der Wahrheit als seinen Saamen in die Herzen streut, indem er sein Leben läßt aus Liebe für seine Freunde, ja seine Feinde, und so durch Wahrheit und Liebe die Herzen erobert, stiftet er das Reich Gottes, in dem er König ist: „wer aus der Wahrheit ist, hört meine

Stimme", und „wer mich lieb hat, wird mein Wort halten", — von einer anderen Art des Herrschens und Unterthanseins weiß er nichts und will er nichts wissen. Demnach war eben das an dem alttestamentlichen Gottesstaate das Unvollkommene, das in der Erfüllung fallen mußte wie die Knospenhülle, wenn die volle Blume aufgehen soll, daß er Staat, daß er Gesetzeswesen, Rechtsordnung, weltliche Macht war, und so nimmt Christus gerade namens der Erfüllung, namens des messianischen Reiches seinem Volke die beiden Elemente auseinander, deren anscheinende Unzertrennlichkeit allerdings das Ergebniß der seitherigen geschichtlichen Führung desselben, aber zugleich auch das Verhängniß war, das es dem Untergang entgegentrieb, — das weltliche und das geistliche Element.

„Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist", das ruft ihnen zu: hier sind zwei Sphären, die ihr schlechterdings auseinanderhalten müßt, wenn euch geholfen werden soll, zwei Sphären, die ihrer Anlage nach einander gar nicht zu stören, gar nicht in einander überzugreifen brauchen, so daß man, wie ihr meinet, der einen zu nahe treten müßte um der andern Genüge zu thun, — die vielmehr nach Gottes Ordnung friedlich-schiedlich neben einander bestehen sollen. Und ist's denn nicht in der That so? Was ist denn „des Kaisers", d. h. die Sache der Staatsgewalt? Eine Gemeinschaft natürlicher Abkunft und Art, ein Volksleben in äußerlicher, rechtlicher Ordnung halten behufs der Sicherheit desselben nach Innen und Außen und der freien Regung der in ihm liegenden Kräfte. Und was ist behufs Erreichung dieses ganz irdischen und weltlichen Zweckes dem Kaiser, dem Staate zu geben? Nichts als irdische und weltliche Dinge, Unterwerfung unter jene rechtliche Ordnung, Darreichung der Mittel zur Aufrechthaltung derselben, der Steuern, auf's Höchste das persönliche Eintreten für das gemeinsame Wohl mit dem leiblichen Leben. Wenn es dem gegenüber nun die Sache des Reiches Gottes ist, die unsterblichen Seelen der Menschen zu ihrer Heiligung und Beseligung zu gewinnen, wenn dasselbe behufs dieses rein geistlichen und himmlischen Zweckes keine anderen Mittel in Bewegung setzt, als die den inwendigen Menschen angehen, die Mittel der freien Ueberzeugung und inneren Erbauung, Wort und Sacrament, wenn die durch diese Mittel gestiftete und zusammen-

gehaltene Gemeinschaft, die Kirche, von ihren Mitgliedern nichts anderes fordert, als was die Freiheit des inwendigen Menschen überall gewähren oder versagen kann, Glauben und Liebe, und gegen die beharrlich Versagenden doch keinerlei weltlichen Zwang beansprucht, sondern äußerstenfalls nur die Erklärung sich vorbehält „Du bist uns wie ein Heide und Zöllner" (Matth. 18, 17) d. h. du gehörst uns nicht mehr an, — nun, so ist nicht abzusehen, wie diese Reich-Gottes-Sache irgendwie in die Staatssphäre sollte übergreifen müssen, oder der Staatszweck irgendwie in dieses Gebiet der Innerlichkeit, Gewissensfreiheit und Gottesgemeinschaft. — Nicht als sollten und müßten beide Sphären sich nun schlechthin gleichgültig gegen einander verhalten: das wäre ja Unnatur, da dieselben Menschen beiden Gemeinschaften angehören können und sollen, und das hat der Herr, der beiden das Ihre zu geben gebietet, mithin auch den Staat als berechtigt anerkennt und auf den gleichen Grund des göttlichen Willens zurückführt, gewiß nicht gemeint. Vielmehr wenn der Staat die Naturgemeinschaft des Volkes zu einer Gemeinschaft von Recht und Pflicht, also zu einer sittlichen Gemeinschaft erhebt, wenn er — ein „Zuchtmeister auf Christum" nach Art des Alten Testaments (Gal. 3, 24) — durch sein Gesetz und durch das Schwert, das demselben Nachdruck gibt, die Macht des Bösen in der Welt im Zaum hält und so dem Besseren, Edleren, Höheren überhaupt erst die Möglichkeit geschichtlicher Entwicklung schafft, so erkennt der Standpunkt des Reiches Gottes hierin eine große und gute Gottesordnung und nimmt dankbar diese sittliche Urbarmachung des Weltackers an, um in die gezogenen Furchen der gesetzlichen Zucht die Saatkörner des Evangeliums, die Saatkörner eines höheren und freieren aus Gott geborenen Lebens zu streuen. Und wenn nun aus dieser Aussaat des Evangeliums die Tugenden, die der Staat in seinen Bürgern ebensowenig entbehren als mit seinen Mitteln erzeugen kann, Gerechtigkeit und Ehrbarkeit, Treue und Wahrhaftigkeit, selbstverleugnende Hingabe für's gemeine Beste, fröhlich aufsprießen, wird nicht auch seinerseits der Staat eine Gemeinschaft, die ihn sittlich gesund und stark erhält, in seinen Rechtsschutz aufnehmen und dankbar beschirmen? Und so kann und wird sich ein nicht nur friedliches, sondern auch freundliches Verhältniß wechselseitiger Anerkennung und Förderung zwischen bürgerlicher

Gesellschaft und religiöser Gemeinschaft bilden, zumal da, wo sie beide wesentlich dasselbe Volk umfassen und so das Leben desselben von beiden gleichsam von unten und von oben her gemeinschaftlich zu pflegen ist. Aber ein gesundes und segensreiches wird ein solches Verhältniß immer nur bleiben unter der Voraussetzung der Unterschiedlichkeit und Selbständigkeit, welche das Wort des Herrn beiden Sphären ein für allemal anweist. Da wo der Staat über seine endlichen Zwecke und Ziele hinausgreift und in die Fragen des Glaubens und Gewissens sich einmischt, da wird er zum ungöttlichen Despoten, gegen den sich mit göttlichem Recht das Innerste des Menschen auflehnt, um jedem Gebieten- und Zwingenwollen zuzurufen „Bis hieher und nicht weiter“; und wo die Kirche ihre Zwecke und Ziele mit den Mitteln des Staates, also zwangsweise verfolgen will, da hat sie dieselben schon vereitelt und Glauben, Liebe, Gebet in gottmißfällige Zerrbilder verwandelt, denn es liegt in der Natur dieser Kennzeichen des Reiches Gottes, daß sie schlechterdings nur wahr sein können, so lange sie frei sind.

Das also ist die Schlichtung zwischen Religion und Politik, Kirche und Staat, mit welcher Christus den weltgeschichtlichen Conflict des Judenthums und des Römerthums, so viel an ihm war, gelöst hat. Eine Schlichtung, eben so einfach als wunderbar, uns vielleicht heute geläufig, nachdem die Menschheit zwei Jahrtausende an ihr gelernt hat, aber damals, als er sie aussprach, vollkommen neu und unerhört: denn nicht nur das Judenthum war auf die Möglichkeit einer solchen, seinen ganzen Theokratismus aus den Angeln hebenden Scheidung von Politik und Religion nie gekommen, — auch dem heidnischen Alterthum war sie fremd, in welchem überall — nur in umgekehrter Weise wie in Israel — dieselbe Vermischung waltet, nämlich die Religion in den Dienst des Staates gezogen und die Anerkennung und Verehrung bestimmter nationaler Gottheiten zur Pflicht des Staatsgenossen gemacht ist. Er allein, der aus eigensten inneren Gottestiefen das Wesen der vollkommenen Religion herauszustellen und in die Welt hineinzustiften vermochte, hat auch die Selbständigkeit derselben dem Staatswesen gegenüber auszusprechen und die vollkommene Religion auch als Gemeinschaft auf eigene Füße zu stellen vermocht. Einmal ausgesprochen aber, wird sein

großes schlichtendes Wort ein Gesetz, dem fortan die Weltgeschichte unterliegt. In zwiefacher Weise bewährt es in derselben hinfort seine göttliche Wahrheit, einmal dadurch, daß jedes Verkennen und Zuwiderhandeln zum Gericht ausschlägt, andrerseits dadurch, daß jede Beherzigung zum Segen gereicht und jede Reinigung des Religions- oder des Staatsbegriffs auf dasselbe zurückkommt. Widmen wir dieser weltgeschichtlichen Bewährung des „Gebet dem Kaiser was des Kaisers, und Gotte was Gottes ist" eben noch eine kurze Beachtung.

Sogleich die nächste weltgeschichtliche Periode, die Schlußperiode der antiken Weltgeschichte bringt diese Bewährung in der bezeichneten zwiefachen Weise, in richtender am jüdischen Volk, in siegverleihender an der christlichen Kirche. Das jüdische Volk hat auf den Rath seines guten Hirten, dem Kaiser zu geben was des Kaisers, und Gotte was Gottes ist, nicht gehört; im Gegentheil, es hat sich um dieses Rathes willen an seinem Messias geärgert und ihn zuletzt als falschen Messias verworfen. Denn die weltliche Seite seiner messianischen Hoffnung ging ihm über die geistliche, die Erlösung von den Römern über die Erlösung von den Sünden, und so vermochte es jene nicht fahren zu lassen und diese nicht zu ergreifen. Es blieb vielmehr auf dem Sinne jenes Judas des Gauloniten, Gott damit ehren zu wollen, daß es dem Kaiser was des Kaisers war verweigerte: zweimal hat es, in der Hoffnung jenes Zeloten, daß Gottes Wunderhülfe dann nicht ausbleiben könne, wider die römische Weltmacht sein ganzes Dasein eingesetzt, zuerst in den Tagen des Vespasian und Titus, da die Söhne und Nachfolger jenes Judas es zum Aufruhr trieben und in jener schwärmerischen Hoffnung verstockten, bis die Flammen des Tempels über den Betrogenen, Verzweifelnden zusammenschlugen; dann noch einmal in den Tagen Hadrians, da ein Messias nach ihrem Sinne, Barkochab, der Sternensohn, sie zum letzten male sammelte und eine kurze Stunde hindurch das Römerjoch vom heiligen Lande wegfegte, — und nochmals wurden sie, wie's nicht anders sein konnte, von der eisernen Kraft des Römerthums zerknickt, zermalmt und ihr Ueberbleibsel in alle Winde zerstreut. So ist das jüdische Volk an der Nichtbeherzigung des „Gebt dem Kaiser was des Kaisers, und Gotte was Gottes ist" untergegangen, ein weltgeschichtliches Denkmal und Opfer der zum Wahngedanken gewordenen theokratischen Idee, an

deren Wiederbringung es seine Seele gesetzt hatte. Dagegen den Heils- und Siegesweg, den der Gehorsam gegen das Wort des Herrn ihnen eröffnet hätte, zeigt uns die Geschichte der altchristlichen Kirche. Sie stand demselben heidnischen Weltstaat gegenüber, aber sie gab dem Kaiser, was des Kaisers war, ob sie gleich einen anderen, höheren König kannte und ehrte als den Kaiser in Rom. Auch ihr hätte es nahe genug gelegen, um Gottes willen dem Kaiser den Gehorsam aufzusagen, zumal als dies römische Kaiserthum, den ganzen Absolutismus der antiken Staatsidee herauskehrend, von ihr zu fordern begann was es von den Juden nicht gefordert, die Verleugnung Gottes um des Kaisers willen, als es der antiken Vermischung von Religion und Staatswesen gemäß den Christen Verleugnung ihres Glaubens und Anerkennung der Staatsgottheiten, Theilnahme an religiösen Staatsacten und -feiern zumuthete. Die Christen haben sich dem nicht unterworfen, sie haben fortgefahren Gotte zu geben was Gottes war; aber sie haben auch jetzt dem Kaiser nicht verweigert was des Kaisers war, sie haben inmitten der schändlichsten Verfolgung und Entrechtung fortgefahren ihre Steuern, ihre Kriegsdienste, ja ihre Gebete für den Kaiser darzubringen: die Geschichte dreier Jahrhunderte der öffentlichen Rechtlosigkeit weiß von keinem Aufruhr, keiner Pflichtversagung seitens der Christen; als Märtyrer, nicht als Empörer haben sie den Widerspruch ihres Gewissensgesetzes wider die Staatsgesetze mit ihrem Blute gesühnt. Da erfüllt sich, was Christus einst seinem verblendeten Volke vergebens zugerufen, „die Sanftmüthigen werden das Erdreich besitzen“: die römischen Legionen, gegen die der fanatische Todesmuth der Juden vergeblich angestürmt, erweisen sich ohnmächtig gegen die Glaubenstreue und Leidenstapferkeit dieser Christen; die stolzen Adler, welche die Welt erobert, neigen sich vor dem demüthigen Zeichen des Kreuzes. So hat das Gottesreich dennoch gesiegt über das Reich der Reiche dieser Welt, zu einem unvergänglichen Zeugniß, daß Religion doch stärker ist als Politik, gerade dann, wenn sie nichts sein will als Religion; daß, wie allgewaltig auch die Staatsgewalt sich erhebe, es doch eine Macht auf Erden gibt, die gewaltiger ist, nämlich der lediglich seiner inneren Wahrheit vertrauende und jedes fremdartige Mittel verschmähende G l a u b e.

Man sollte denken, daß ein so großes Princip nach so entschei-

dender Bewährung nicht wieder habe der Weltgeschichte verloren gehen können. Aber die Menschheit als großes Ganze lernt langsam, und die göttlichen Wahrheiten müssen auf weiten Umwegen in ihr zum Siege gelangen. Für den alten despotischen Römerstaat war die Versuchung allzugroß, die in seinen Rechtsschutz aufgenommene Kirche als neues Machtgebiet und Herrschermittel zu behandeln, und die auch nicht mehr auf dem Standpunkt evangelischer Unschuld und Reinheit befindliche Kirche ging, in der Hoffnung mit des Staates Hülfe ihre eigenen Zwecke zu fördern, nur allzuwillig auf diese Knechtschaft ein. Und so sehen wir im byzantinischen Kaiserthum abermals eine theokratische Vermischung von Staat und Kirche eintreten, vermöge deren der Kaiser die Heiden zur Taufe nöthigt, dogmatische Streitfragen in seine Hand nimmt, die verketzerten Parteien mit weltlichem Arme verfolgt und mit alledem der Kirche und dem Staate gleich tiefe Wunden schlägt; denn während in jener eine unsägliche Heuchelei und Entsittlichung einreißt, liefern die dogmatischen Spaltungen, weil sie zugleich politische werden, das Reich seinem furchtbarsten Feinde, dem Islam, in die Hände. Aber das Gericht, das so im Morgenland über die Nichtbeherzigung des „Gebet dem Kaiser was des Kaisers, und Gotte was Gottes ist“ ergeht, hält das Abendland nicht ab, denselben Irrweg, nur in umgekehrter Richtung, einzuschlagen. Hier bemächtigt sich die Kirche selbst, vom Standpunkt des Evangeliums längst in alttestamentliches Gesetzeswesen zurückgeglitten, des theokratischen Gedankens; der kirchliche Erbe altrömischer politischen Traditionen, der römische Stuhl, beginnt, vom byzantinischen Throne sich emancipirend, die abendländische Kirche zum großen von ihm beherrschten, die Welt beherrschenden Gottesstaate zu gestalten, und wenn im Byzantinismus der Staat die Kirche herabgewürdigt hat, so würdigt nun im Romanismus die Kirche den Staat entsprechend herab. Jedes selbständige göttliche Mandat wird ihm abgesprochen; nur in der Stellung eines unterthänigen Dieners und Henkersknechts der Kirche findet er Gnade; selbst der Träger der höchsten weltlichen Majestät, der Kaiser, soll wie der Mond von der Sonne sein Licht nur von der Majestät des Papstes zu Lehen erhalten. Aber nicht als ob die Kirche dabei, daß sie im Namen Gottes dem Kaiser nimmt was des Kaisers ist, nun desto besser

gediehe: im Gegentheil, je mehr des Kaisers Macht und Recht auf sie übergeht, um so mehr verläßt sie der Geist Gottes und seines Gesalbten; je völliger sie die Völker mit eisernem Scepter äußerlich beherrscht, um so heilloser entfremdet sie sich die einzig sichren irdischen Stützen ihrer Macht, die Herzen derselben; je unumschränkter sie im Namen der Religion die Welt regiert, um so ungezügelter gewinnen in ihr selbst die unheiligen Geister der Selbstsucht das Regiment, bis die Päpste zuletzt die Nachfolge des Sanftmüthigen und von Herzen Demüthigen vollständig mit der Rolle der ihm nach dem Leben stehenden Hohenpriester vertauscht haben, bis zuletzt die Nationen um des Gewissens willen und im Namen des Christenthums wider die Kirche aufstehen und ihre Bande zerreißen.

Da am größten Wendepunkt der christlichen Weltgeschichte, in den Jugendtagen der Reformation wird das begrabene Heilandswort wieder lebendig „Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gotte was Gottes ist.“ Es ist Luthers Prophetenmund, der es zuerst wieder verkündigt, aber mit ihm spricht die ganze Reformation der Kirche das Recht ab, in weltlicher Weise zu herrschen, erkennt dem Staate, dem weltlichen Regimente seine göttliche Vollmacht von neuem zu, nimmt jedoch ebenso entschieden die Unabhängigkeit der geistlichen Dinge von der weltlichen Gewalt, in dem weltberühmten Protest das Recht der Gewissensfreiheit auch Kaiser und Reich gegenüber in Anspruch. „Das weltliche Regiment, sagt Luther, hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken denn über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden; denn über die Seele kann und will Gott niemanden regieren lassen, denn sich selbst allein.“ Aber wie epochemachend die Reformation auch für das Verhältniß von Staat und Kirche geworden sein möge, eine Zurechtstellung im Sinne dieses Grundsatzes ist demselben damals nicht geworden. Die werdende evangelische Kirche, von der alten mit allen Mitteln der Politik auf Leben und Tod bekämpft, wußte sich keinen anderen Rath, als sich den ihr geneigten Staatsgewalten in die Arme zu werfen, und indem der Staat überall die neue Lage der Dinge benutzte, um sich aus der mittelalterlichen Botmäßigkeit zu ungemessener Allgewalt zu erheben, fielen beide Kirchen, die evangelische aber als die zum Widerstand ohnmächtigere zu allermeist, einer neuen byzantinischen Knechtschaft

anheim. Noch einmal bekam die Christenheit den Becher des Theokratismus bis zur Neige zu leeren auf katholischer wie evangelischer, lutherischer wie reformirter Seite: wenn die spanische Inquisition jede kirchlich-, aber auch jede politisch-freie Regung in ihren Kerkern und Flammen erstickte, in England ein katholisirendes Königthum und ein demokratischer Puritanismus sich bis auf's Messer bekämpften, in Deutschland ein Nachfolger Friedrichs des Weisen seine besten Männer, weil sie vom Abendmahl nicht ganz so wie er glaubten, aus dem Lande jagte oder im Kerker verderben ließ, so waren das die ächten Früchte des noch heute von so vielen gehegten Princips, den Staat in den Dienst der Religion und die Religion in den Dienst des Staates zu stellen. Aber Gottlob ist der Staat selbst, der im sechzehnten Jahrhundert die Stimme des lauteren Evangeliums über seine richtige Stellung überhört und den neuen theokratischen Irrgang der christlichen Welt am meisten verschuldet hat, auch aus eignem Antrieb von demselben umgekehrt und hat seinerseits zur Verwirklichung des „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gotte was Gottes ist“ die Initiative ergriffen, ein Umschwung, der mit der großen Wendung vom absolutistischen in das freiheitliche Staatsprincip zusammenhängt. Denn das ist doch, wenn ich nicht irre, der eigentliche Grundgedanke der freiheitlichen Entwicklung, in welcher unser abendländisches Staatswesen, zumal auf protestantischem Boden, begriffen ist, daß der Staat auf den Absolutismus des Alles-Beherrschenwollens principiell verzichtet, daß er zurückgekommen ist von der verderblichen Anmaßung, alle Lebensgebiete als seine Herrschaftsgebiete zu betrachten, und sich beschieden hat, den nach anderen und höheren Gesetzen sich entfaltenden Lebenstrieben der Menschheit, Erwerb, Bildung, Kunst, Wissenschaft, Religion, als einfache Rechtsordnung die Grundlage einer möglichst freien Entfaltung zu bieten. Dieser freiheitliche Gedanke aber, angewandt auf das Verhältniß des Staates zu dem erhabensten und heiligsten dieser freien Lebensgebiete, — was ist er anderes als das urchristliche „Gebt dem Kaiser was des Kaisers, und Gotte was Gottes ist“? Und so sind ja auch zuerst thatsächliche religiöse und kirchliche Duldung, dann die als großer Grundsatz anerkannte Idee der Gewissensfreiheit, und weiter im praktischen Verfolg derselben

Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntniß, aber eben so gut dann Unabhängigkeit der Bekenntnisse, der Kirchen von der Bevormundung des Staates, mit einem Wort die Idee der freien Kirche im freien Staate als seine Folgerungen hervorgetreten, Folgerungen, denen sich noch manche mächtige theokratische Velleität entgegensetzen mag, die aber so gewiß durchdringen und in Bälde durchdringen werden, als sie zugleich im Bewußtsein der modernen Welt und im Herzen der ewigen Wahrheit begründet sind.

Aber es kann meine Absicht nicht sein, in die bekannten Streitfragen der Gegenwart erörternd einzugehen. Wir haben das große Wort des Herrn durch die Weltgeschichte begleitet als einen Leitstern derselben und es bewährt gefunden von den Tagen des Alterthums an, wo es als neue Lösung uralter Probleme am Horizont der Menschheit aufgeht, bis in unsere Tage hinein, in denen auch die in seinem Lichte wandeln, welche seinen Ursprung nicht in Anschlag bringen, vielleicht den Ursprung dieses Lichtes nicht einmal kennen; das sei jenen Fragen gegenüber genug. Lassen Sie mich mit ein paar kurzen Bemerkungen schließen, welche der Eindruck des Betrachteten unmittelbar aufdrängt.

Zuerst über Christenthum und Staatswesen überhaupt. Es ist ein weitverbreitetes Vorurtheil unserer Tage, daß das Christenthum sich zum Staatsleben gleichgültig, zur politischen Freiheit geradezu feindselig verhalte. Ich will nicht bestreiten, daß das Verhalten eifriger Vertreter des Christenthums dieses Vorurtheil vielfach mit verschuldet haben mag: daß es dem Christenthum selbst gegenüber nichts als ein Vorurtheil ist, liegt nach dem Betrachteten auf der Hand. Wenn eine Religion, die vom Staate nicht mehr begehrt als die einfache Duldung, wie sie jedem unschuldigen Thun in einem gerechten Staate gewährt wird, die Staatsordnung gleichwohl nicht mit der modernen Weisheit für ein Menschenwerk, für einen Gesellschaftsvertrag erklärt, sondern ihr denselben Ursprung aus Gott zuerkennt, dessen sie sich selbst rühmt, so weiß ich nicht, wie eine Religion sich würdiger zum Staat verhalten könnte. Und wenn dieselbe Religion allein unter allen geschichtlichen Religionen die Innenwelt des Menschen gegen allen Staatsdespotismus verwahrt, so hat sie damit nicht nur die alleredelste Freiheit, die Freiheit des Gewissens in's

öffentliche Leben eingeführt, sondern in dieser auch die beste Quelle aller anderen öffentlichen Freiheiten erschlossen, die nicht ausbleiben können und nirgends ausgeblieben sind, wo die Gewissensfreiheit in Kraft stand.

Nun aber die Zukunft der Kirche, wenn nach den Ausführungen, die wir gemacht, ihr seitheriges Verhältniß zum Staate gelöst, und durch ein Verhältniß wenn auch nicht abstracter Trennung, so doch klarer Unterscheidung beider Lebensgebiete ersetzt wird. Viele treue und ernste Freunde und Diener der Kirche bangen vor dieser Veränderung zurück, schon darum weil dieselbe in unserer Zeit vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt des Staatslebens gefordert wird und ihnen daher den Eindruck macht, eine Forderung des Unglaubens zu sein. Aber gesetzt, sie wäre in unseren Zeiten wirklich eine Forderung des Unglaubens: sollte denn der Glaube nicht, was der Unglaube forderte, mit beiden Händen als Gewährung ergreifen? Was kann denn der Glaube Besseres wünschen, als daß die Kirche zurückgestellt werde auf die Grundlagen, auf die Christus sie am Anbeginn gegründet, auf ihre eignen göttlichen Kräfte allein? Ist das Glaube, sich für die Kirche auf Fürsten zu verlassen und Fleisch für seinen Arm zu halten; zu meinen, das Himmelsgewölbe werde nicht halten, wenn ihm nicht etliche Pfeiler von Menschenhänden untergebaut wären? Dem Glauben ist die Kirche solch ein Himmelsgewölbe, nicht auf menschlichen Stützen, sondern auf unsichtbaren Gotteskräften ruhend, und uns dünkt, wann erst alle menschlichen Gerüste, mit denen man dies Himmelsgewölbe für vieler Menschen Augen verbaut hat, gefallen sein werden, dann werden diese Augen erst recht wieder aufschauen zu der ewigen Sternenschrift, die da droben geschrieben steht.

Endlich ein Wort über Den, deß Wort wir mit einander betrachtet. Er hat größere Worte geredet als dies, Worte, auf die in noch vollerem Sinne der Ausspruch paßt „Die Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und sind Leben", und noch größer als alle seine Worte ist die That seines Lebens und die Vollendung derselben in seinem Tode, durch die er erst alle seine Worte zu Kräften des ewigen Lebens geweiht hat. Aber wenn schon ein so beiläufiges und abgedrungenes Wort aus seinem Munde, wie das, welches wir eben

betrachtet haben, sich als ein Text erweist, über den die Jahrhunderte predigen und an dem Jahrtausende lernen und üben, — wird man es da nicht endlich aufzugeben haben, Ihn als ein bloßes Erzeugniß von Welt und Zeit erklären zu wollen, anstatt ihn als den einer höheren Welt entstammenden König der Wahrheit anzuerkennen, der dazu in diese Welt gekommen, daß er die ewige Wahrheit bezeuge, — als den, der da sagen darf „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen?“ —

Ein antiker Spiegel für den „neuen Glauben“ von D. Fr. Strauß.

(1873)

Es ist mein Wunsch, eine neueste Erscheinung, die während der letzten Monate gerechtes Aufsehen in Deutschland erregt hat, durch eine Parallele aus alter Zeit Ihnen in's rechte Licht zu rücken. Sie wissen, daß ich von dem Strauß'schen Buche „Der alte und der neue Glaube“ rede. Ein Schriftsteller, der, wie man sonst auch von ihm denken möge, durch seltene Verstandesbegabung und vielseitige Bildung, durch Unabhängigkeit des Characters und rücksichtslose Offenherzigkeit, endlich durch eine fast Lessing'sche Leichtigkeit und Lebendigkeit der Darstellung sich ein hervorragendes Ansehen erworben hat, hält es an der Zeit, unserm bisherigen Glauben, dem Christenthum, den Todtenschein auszustellen, und unternimmt es, anstatt desselben einem „neuen Glauben“, einer neuen Weltanschauung, welche dieselben praktischen Dienste thun soll, zur Geburt zu verhelfen. Ein solches Unterfangen kann auf mancherlei Weise der Kritik unterworfen werden: für diese Gelegenheit und das in ihr gegebene Zeitmaß schien es mir das Geeignetste, die alterfahrene Meisterin, die Geschichte darüber zu hören, ob hier ein ächter Prophet aufgetreten sei oder ein falscher.

Ich lade Sie ein, zunächst mich zurückzubegleiten in eine Zeit, in der unleugbar ein alter und ein neuer Glaube mit einander rangen, in die Zeit, in der das heut als altgewordener Glaube in Anspruch genommene Christenthum mit dem Glauben des classischen Alterthums auf dessen glorreichstem Heimathsboden zuerst zusammentraf.

Sie alle erinnern sich vielleicht des Raphaelischen Bildes „Paulus auf dem Areopag", wie der große Heidenapostel, hingenommen von der Macht seiner frohen Botschaft, den Athenern das Evangelium des unbekannten Gottes predigt, und in der sinnenden, spottenden, bewundernden Haltung der Hörer der verschiedenartige Eindruck seiner Predigt hervortritt; Sie alle kennen die zu Grunde liegende ebenso einfache als bedeutende Erzählung der Apostelgeschichte. Es ist in der That einer der denkwürdigsten Momente der Weltgeschichte, der uns hier dargestellt wird, dies kühne Hineintreten des jungen Christenthums in den geistigen Mittelpunkt der classischen Welt. Hellas, Athen — wer sagt den geistigen Gehalt, die menschheitliche Bedeutung dieser Namen aus? noch heute ruht ja unsere gesammte Bildung in wesentlichen Beziehungen auf dem Griechenthum; noch heute lernen wir von den Griechen unsere künstlerische Form, unsere wissenschaftliche Methode. Und nun der altherrliche Stammsitz und Vorort dieses hellenischen Geistes: allerdings nicht mehr das Athen des Perikles oder Platon, nicht mehr die Stätte eines in edelster Begeisterung frei aufstrebenden Volksgeistes oder einer tiefsinnigen in alle Himmelshöhen des Daseins ahnungsvoll emporleuchtenden Weisheit; — und doch auch noch das Athen des Perikles und Platon. Noch prangten auf der Akropolis die Götterbilder des Phidias und wurden von den Opfern und Gebeten eines Volkes, das auf sie stolz war, geehrt; noch disputirten in den alten Hallen und Hainen die Philosophen, bewegten immer wieder von neuem die alten Probleme der Welt- und Selbsterkenntniß und sammelten die edelsten Geister der Zeit in ihre Schulen. Und hatte nicht der griechische und attische Geist gerade in jenen Zeiten seines inneren Verfalls und seiner politischen Knechtschaft noch eine neue, erobernde Größe entwickelt, zuerst den altberühmten Orient aufgeschlossen und zum griechischen Culturgebiete umgestaltet, dann selbst das herbe weltbezwingende Rom bewundernd und lernend zu seinen Füßen gebannt; und war diese geistige Weltherrschaft, als deren Thronsitz noch immer Athen sich fühlen durfte, in ihrer Weise nicht eine höhere als die römische des Gesetzes und der Gewalt? Und in diese Hochschule der alten Welt und festeste Burg des alten Glaubens tritt nun als eines neuen Glaubens Apostel der Teppichmacher von Tarsus und Rabbinen-

schüler von Jerusalem, der Sohn jenes verachteten Volkes, das in einem Winkel der Erde seit Jahrhunderten, ohne von Kunst und Wissenschaft zu wissen, sein Sonderlingsdasein abspann, der Bote eines Heilandes, dessen Leben ruhmlos unter galiläischen Fischern und Zöllnern verlaufen und schmachvoll unter römischen Henkershänden verendet war. Wahrlich, wenn je den Apostel die Versuchung beschleichen konnte, die er im Römerbrief von sich abweist, die Versuchung, sich des Evangeliums von Jesu zu schämen — hier in Athen wie nirgends in weiter Welt konnte sie ihn überfallen.

Er ist hindurchgegangen durch die Heiligthümer der Stadt, wie er selbst sagt. Mit welchen Empfindungen er eingetreten sein mag in jene herrliche Säulenhalle, die zur Akropolis führte, die Propyläen des Perikles; mit welchen Gedanken stillgestanden vor dem Parthenon, vor der Pallas Athene des Phidias, vor allen jenen unsterblichen Bild- und Bauwerken, deren Weltruhm auch zu ihm in's ferne Tarsus gedrungen war? „Sein Geist ergrimmte in ihm, da er die Stadt so gar abgöttisch sah“, heißt es in der Apostelgeschichte; aber wir würden doch irren, wenn wir meinten, der jüdische Widerwille gegen alles, was Götzendienst heißt, habe die rein menschliche Bewunderung des unvergleichlich Schönen gar nicht in ihm aufkommen lassen; gerade das Wort, daß sein Geist sich erzürnte, sagt näher erwogen es anders. Der Götterglaube, den er hier fand, war ihm ja aus Tarsus, aus ganz Kleinasien längst bekannt und dort im Volke gewiß noch ebenso lebendig wie in Athen; — das konnte an sich ihn nicht erregen. Was ihn erregt, das ist, daß er hier zugleich so hoch bewundern und so tief bemitleiden muß; daß dies Volk, so hochbegabt vor allen Völkern und in allen seinen Werken solch eine Macht des Geistes bekundend, in Einer — in der höchsten Lebensbeziehung dennoch so tief steht, in kindischer Weise zu seiner eignen Hände Werk zu beten, und zu wähnen „die Gottheit sei gleich den goldenen und steinernen Bildern, durch menschliche Gedanken gemacht.“ Wohl mag er fühlen, daß diesen herrlichen Göttergestalten ein tieferer Gedanke innewohnt, der Gedanke, den er hernach als das Grundgefühl des ganzen Griechenthums den Athenern aus ihren eigenen Poeten citirt „Wir sind Seines Geschlechts“: nur der Gedanke, daß der Mensch göttlichen Geschlechtes sei, hatte ja diese Darstellung der Götter als

idealer Menschenbilder erzeugen können. Aber waren denn diese zugleich vergötterten und vermenschlichten Naturgewalten, diese Gottheiten des Himmelslichtes und des Meeresdunkels, des Liebreizes und der Kriegswuth, des erfinderischen Verstandes und der berauschten Schwärmerei — waren sie wirklich, auch alle zusammengenommen, das ewig-gute, heilig-vollkommene Urbild des Menschenherzens, durch welches dasselbe über die Welt und sich selbst emporgehoben werden konnte; vermochten sie der Menschenseele im Zwiespalt des Gewissens, in der Noth des Leidens und Sterbens Genüge zu thun? Sie waren's und vermochten's nicht: deß findet der Apostel endlich, aus schwerem Herzen aufathmend, ein wohl unbewußtes, dennoch tröstliches Zeugniß. Er bleibt stehen vor einem Altar mit der Aufschrift: „Einem unbekannten Gott", einem Altar, errichtet ohne Zweifel aus dem ächt antiken Gedanken, daß man doch nicht alle das Dasein tragenden Mächte kenne und gleichwohl keiner von ihnen die Verehrung vorenthalten wolle. „Einem unbekannten Gott": war das nicht ein Geständniß, daß die bekannten Götter die Idee der Gottheit nicht erschöpften, daß der Sinn des Herzens nach einer vollkommneren Gotteserkenntniß und -verehrung verlangte; war das nicht wie eine Weißagung des wahren Gottes, der — diesem Volke freilich noch unbekannt — ihm alle seine vermeintlichen Götter mehr als ersetzen mußte, wenn er ihm kund ward? Wie drängte es den Apostel, den Athenern diesen unbekannten Gott zu verkündigen! —

Aber wie er nun hineintaucht in die Flut des Volkslebens, und in den Hallen der Agora, wo jeder seine materielle oder geistige Waare zu Markte bringt, einen Schwarm des neugierigen Volkes um sich sammelt, treten ihm Leute entgegen, die alles besser wissen und über den Volksaberglauben — wie sie vornehm andeuten, — erhaben, auch ihn nur als einen Prediger neuen Aberglaubens behandeln. Er ist mit den athenischen Philosophen zusammengerathen, mit Epikuräern und Stoikern, Vertretern der beiden damals angesehensten und verbreitetsten Schulen, und die üben nun zunächst mit ihrer Weisheit an seiner Predigt Kritik. „Da er das Evangelium von Jesu und von der Auferstehung ihnen predigte, erzählt die Apostelgeschichte, da sprachen etliche: Was will dieser Lotterbube (dieser Schwätzer) sagen

etliche aber: Es sieht aus, als wolle er neue Götter verkündigen.“ Die Auferstehung war ihnen ein Geschwätz, ein keiner Widerlegung bedürftiges Mährchen, die Predigt von dem himmlischen Vater und seinem eingebornen Sohne eine neue Mythologie. Warum? Ihre ganze Weltanschauung schloß das Wunder, schloß die Erweckung vom Tode, schloß den persönlichen Gott und eine von demselben ausgehende Liebesthat an die Welt von vornherein aus. Die Epikuräer hatten zwar die Götter bestehen lassen, aber als mediatisirte Fürsten, die nichts zu regieren haben: sie leugneten, daß die Götter sich irgendwie um die Welt und die Menschen kümmerten, und so war's ebensoviel als wären sie nicht. Die Welt erklärten sie nicht von den Göttern her, sondern aus den Atomen, die von Uranfang in unendlicher Menge und Verschiedenheit im leeren Raum herumgeflogen und durch ein Gesetz des Zufalls sich zu allen Formen des Daseins zusammengeballt; auch der Mensch sei nichts Anderes als solch ein Atomengebilde, das Empfindung, Bewußtsein, Willen entfaltet so lange es zusammenhält; im Tode aufgelöst gehen die Bestandtheile in andere Gebilde über und mit der Seele ist's aus. Neben diesem Materialismus der Epikuräer hatte der Pantheismus der Stoiker wohl einen ernsteren, tiefsinnigeren Anflug. Sie redeten von einer ewigen Vorsicht, einer weltregierenden Gottheit, aber da sie derselben doch der Welt gegenüber kein in sich geschlossenes, persönliches Dasein gaben, sondern sie nur als die dem Stoffe innewohnende Kraft, als die Beseelung der Materie dachten, so konnten sie zwar von einer Vernunft und Weisheit, aber nicht von einer Freiheit und Liebe Gottes reden, und von einer Vernunft und Weisheit auch nur so, wie sie sich — instinctiv — etwa in der Biene oder Ameise findet. Das Weltall war ihnen, wie sie auch sagten, ein ungeheures Thier, und was sie Gott nannten, war das Lebensgesetz und Lebensfeuer darinnen, nichts weiter. Und so war auch hier die eigentliche Gottheit des Menschen die Welt, er selbst aber nur ein ephemeres Erzeugniß des ewigen Weltprocesses, von dem weder ein Grund noch ein Zweck anzugeben war, — ein Erzeugniß, berufen im Werden wie im Vergehen in das unpersönliche Weltgesetz oder „Schicksal“ als das im ewigen Wechsel allein Bleibende sich zu schicken. Daß mit diesen Systemen der Glaube an eine welterlösende

göttliche Liebesthat oder an eine Auferstehung der Todten schlechterdings unvereinbar war, verstehen wir leicht; aber wir verstehen auch, daß dieselben nicht einmal die griechische Volksreligion, bei aller Einsicht in deren Unwahrheit, ersetzen und verdrängen konnten. Was sie boten, das war ja im Kerne nichts Anderes, als was der Volksreligion gleichfalls zu Grunde lag, Vergötterung der Welt, der großen Natur; aber indem sie dieser Vergötterung den Anhauch von Persönlichkeit, Menschlichkeit nahmen, den die Mythologie ihr geliehen, nahmen sie ihr gerade das, was dem Menschenherzen an ihr noch wohlthuend und seinem religiösen Bedürfniß entgegenkommend war. Denn einen trostloseren Widerspruch kann es für das Menschenherz nicht geben als den, daß es edler sein soll als die Macht, welche sein Dasein trägt und an der es hinaufschauen und sich emporranken will; daß es selber zwar zur Vernunft, Freiheit, Liebe angelegt sein soll, aber sein Gott ohne Vernunft, Freiheit und Liebe.

Demgemäß hat auch der Einblick in die Weisheit der Epikuräer und Stoiker den Apostel durchaus nicht entmuthigen, sondern nur desto mehr zur Verkündigung seines Evangeliums anfeuern können. Da ihn die Leute, neugierig wie sie sind, auf den Areopag nöthigen, damit er von einem stilleren und erhabneren Orte ihnen die neue Lehre, die sie aus seinen Reden und Gegenreden herausmerken, im Zusammenhang vortrage, hält er ihnen jene berühmte Predigt, deren Gedankengang uns Lucas in wenigen vielsagenden Sätzen aufbehalten hat. Natürlich, daß dieselbe als ächte Predigt nicht disputirt, sondern als Zeugniß der Wahrheit sich an den unmittelbaren Wahrheitssinn der Hörer, an das religiös angelegte Menschenherz wendet: sie enthält darum doch andeutungsweise die hinreichende Kritik der stoisch-epikuräischen Weisheit, die hinreichende Rechtfertigung des Evangeliums wider dieselbe. Sie geht aus von der vorhandenen, aber unerleuchteten Frömmigkeit der Athener und von jenem Zeugniß der Unbefriedigtheit derselben, dem Altar eines unbekannten Gottes unter ihren Altären, um ihnen den Gott der biblischen Offenbarung als Den zu verkündigen, den ihre eigenen tieferen Wahrheitsahnungen meinten und suchten. Ihre eigenen Dichter haben es ausgesprochen: Wir — wir Menschenkinder — sind gottverwandte Wesen, und wie dies Wort das Grundbewußtsein des griechischen Volkes ausdrückt,

dessen Gabe und Sendung es war, im Menschlichen die Spiegelung des Göttlichen zu erfassen, so spricht es in noch tieferem Sinne das Grundgeheimniß des menschlichen Wesens überhaupt aus. Das eigenthümlichst Menschliche ist doch, nicht in seinem natürlichen Sein befriedigt zu sein, sondern über seine Natur hinauszustreben nach einem Höheren, dem wir uns verwandt fühlen, nach einem heilig-vollkommenen Urbild unser selbst, in dessen Verwirklichung erst unser Herz sich genug gethan hätte; und wenn dies Streben nach sittlicher Vollkommenheit, das Beste, das in uns lebt, nicht ein unerklärlicher Wahnsinn sein soll, so muß ihm Wahrheit und Wirklichkeit über uns entsprechen, so muß es uns eingepflanzt sein von dem Wesen, welches den letzten, tiefsten Grund unsres Daseins bildet, so muß dies Wesen die Realität jenes Ideals sein, persönlich, heilig, absolut gut. So ist der lebendige, persönliche, väterliche Gott, „in welchem, wie Paulus weiterhin sagt, wir leben, weben und sind", dessen Lebensluft und Liebeswärme uns allezeit und überall in unserm Dasein umgibt und durchdringt, — so ist der himmlische Vater die oberste Gewißheit eines mit seinem Denken von der eignen sittlich-religiösen Natur ausgehenden und im Lichte des Evangeliums sich selbst erkennenden Herzens, — eine Gottesidee, vor der, wenn sie einmal gläubig erfaßt ist, alle jene vergötterten Weltbilder der Mythologie nicht nur, sondern ebenso der Philosophie wie Schemen verblassen. Wie Er aber, und nichts Andres, die Lösung unseres Herzensräthsels ist, so ist Er auch, er allein die Lösung des Welträthsels, so weit uns eine solche hienieden gegönnt ist, der Frage nach dem Grund und nach dem Zweck der Welt. Die Welt, — weil ihre ganze Grundlegung Natur ist, bewußtloses, unfreies, sinnliches Wesen, und dennoch Gesetz, Ordnung, verwirklichte Vernunft —, kann nicht selbst ihres Daseins Grund sein, sondern die Gesetze fordern einen Denker, die Ordnungen einen Meister, die Wunderwerke einen Schöpfer: wie Paulus predigt, „Gott, der die Welt gemacht hat sammt allem, was darinnen ist, sintemal er ein Herr ist Himmels und der Erde, wohnet nicht in Tempeln mit Händen gemacht; sein wird auch nicht von Menschenhänden gepflegt, als der jemandes bedürfte, so er selber jedermann Leben und Odem allenthalben gibt." Und die Welt, weil ihre höchste Entfaltung Geschichte ist, eine geistig-sittliche Entwicklung,

d. h. etwas Anderes und Höheres als ein purer Kreislauf des Werdens und Vergehens, ein Werdenwollen von etwas, das, wenn es geworden, werth sei zu bleiben, kann ihren Zweck nicht haben in ihrem bloßen Dasein noch in ihrer bloßen zeitlichen Entwicklung, sondern allein in einer verwirklichten Idealwelt, in einem ewigen Reiche Gottes, das am Ende der Weltgeschichte als der Ewigkeitsertrag derselben herausgestellt werden wird: wie Paulus weiterhin erinnert, „Gott hat einen Tag gesetzt, an welchem er richten will den Kreis des Erdbodens mit Gerechtigkeit." Steht aber erst dieser göttliche Weltzweck fest, das ewige Reich der heiligen Liebe, in dem auch die einzelne Seele erst ihre selig erreichte Bestimmung feiern kann, dann leuchtet auch die Vernunft der Mittel ein, die jener Weltzweck zu seiner Verwirklichung erfordert: einmal die über den Geschicken der Völker wie der Einzelnen von Anbeginn waltende Vorsehung, an die Paulus mit den Worten erinnert, Gott habe aller Menschen Geschlechter auf Erden von Einem Blute gemacht und ihnen Ziel gesetzt, zuvor versehen, wie lange und weit sie wohnen sollen, — „auf daß sie Ihn suchen und finden möchten"; sodann die in der Fülle der Zeiten eintretende Erlösung, die Sendung jenes Mannes, wie Paulus sagt, „in welchem Gott jedermann den Glauben vorhält" — und vorhalten kann, weil er in ihm seine ganze Liebe geoffenbart, sein eignes ewiges Ebenbild in die Menschheit hineingezeugt und zu ihrer Versöhnung mit ihm dahingegeben hat; und endlich die Todtenauferweckung, die Herstellung der Abgeschiedenen zu Gliedern einer verklärten, aber voll-menschlichen Gemeinschaft, als deren Haupt, wie Paulus zuletzt hervorhebt, der Erlöser zuerst und zum Pfande für alle erweckt ist.

Das sind die Grundzüge des neuen Glaubens, den der Apostel zu Athen dem alten — sollen wir sagen: Glauben, oder Unglauben und Aberglauben? — gegenüberstellt. Seine Predigt hat die Wirkung gehabt, die sie seitdem allenthalben in der Welt hat: „Etliche, sagt die Apostelgeschichte, hatten es ihren Spott; etliche sprachen Wir wollen dich davon weiter hören; etliche hingen ihm an und wurden gläubig." Aber diese Letzten haben Recht behalten im Gericht der Weltgeschichte; der unbekannte Gott, der sich ihnen als der Vater Jesu Christi enthüllte, hat die Götter Griechenlands entthront, und

der Siegeslauf seines Evangeliums hat die Systeme der Stoiker und Epikuräer vor sich hergetrieben wie der Frühlingswind die dürren Blätter; Tausende und aber Tausende haben in diesem Evangelium den einigen Trost im Leben und im Sterben, die Kraft ihrer Heiligung, auch den Antrieb des unerschrockensten Denkens, den Quell der höchsten Erkenntniß gefunden, und alle Völker, auf denen der Fortschritt der Weltgeschichte beruht, beugen heute ihre Kniee im Namen Jesu Christi als dem Namen, der — wie auch sonst ihre Gedanken auseinandergehen mögen — ihnen über alle Namen ist. — Da tritt ein angeblicher neuer Apostel unter uns auf und möchte die Scene von Athen umkehrend wiederholen. Er geht ergrimmten Geistes durch unsere Heiligthümer hindurch und ärgert sich, daß man noch immer rings um ihn her Weihnachten und Ostern feiert, zum heiligen Abendmahle geht und die Kleinen auf den Namen Jesu tauft; das alles, was uns heilig ist, ist ihm veralteter, überlebter Aberglaube, der unter's alte Eisen der Geschichte geworfen werden muß. Das Christenthum nicht etwa nur in dieser und jener geschichtlich ausgeprägten Form, als Katholicismus oder Evangelismus, — nein, das Christenthum in jeder möglichen, wenn auch noch so auf- und abgeklärten Gestaltung: er ist noch duldsamer gegen die, welche nun einmal die Narrheit haben, noch in altüberlieferter Weise feiern und beten zu wollen, als gegen diejenigen, welche sich in irgend einer Richtung um die Aussöhnung von Christenthum und Zeitbildung, um irgend eine zeitgemäße Reform der Kirche bemühen. Und nicht etwa nur jede noch an den Namen Jesu sich anschließende Gottesverehrung soll fallen; nein, die Gottesverehrung überhaupt, jeder Gottesdienst, jedes Gebet, jede über das Grab hinausgehende Hoffnung, denn auch der persönliche Gott und die unsterbliche Seele zergehen im Feuer dieser Kritik. — Es ist doch, als der berühmte Verfasser und Vernichter des Lebens Jesu so sein letztes Wort sprach, ein Schauer hindurchgegangen auch durch die Kreise, die seinem seitherigen Zerstörungswerk nicht ohne Beifall zugesehen, auch durch unsere zeitungschreibenden Kreise, die sonst nicht gerade religiös empfindlich sind, — ein Schauer über solche herostratische Größe. Aber hinter diesem erstberechtigten Gefühl drängt naturgemäß ein anderes nach, das Gefühl gespannter Erwartung, wie er denn nun die in Trümmer

geschlagene schöne Glaubenswelt mächtiger, prächtiger wieder aufbauen werde, — was denn der neue Glaube sei, den er an die Stelle des alten zu setzen habe. Denn wer über so Gewaltiges wie die Glaubenswelt von Millionen und Jahrtausenden so rücksichtslos den Stab bricht, von dem darf man doch erwarten, daß er etwas Besseres an die Stelle zu setzen haben werde. Also eine befriedigendere Lösung der Räthsel unseres inneren Lebens, eine vollkommnere Erläuterung des Weltzwecks und unserer sittlichen Bestimmung, die Erschließung neuer, reicherer Kraftquellen zur Ueberwindung des Bösen. „Das wird ein Phönix sein — so ist dieser Strauß'schen Kritik schon vor dreißig Jahren zugerufen worden — „das wird ein Phönix sein, wenn er erst aufsteigt, glänzend aus Qualm und Rauch, — der seinen Scheiterhaufen aus so Köstlichem zusammengetragen!"*) —

„Kein Phönix steigt auf", hat jene Stimme schon damals richtig gesagt, — „die Flamme sinkt und Asche bleibt." Die alten Heiligthümer der Menschheit sinken in Trümmer zusammen, aber kein neues erhebt sich. Nicht einmal in einem „Wir sind göttlichen Geschlechts" begegnet sich diesmal der alte und der neue Glaube; — was, göttlichen Geschlechts? wir entstammen den Affen, — das ist der anthropologische Grundartikel des „neuen Glaubens." Und wie sollten wir auch göttlichen Geschlechts sein, da es ja keinen Gott gibt; und wie sollte es einen Gott geben, da es ja überhaupt keinen Geist gibt, sondern nur Stoff und Kraft! Natur ist Alles, — so lautet die neue Glaubenslehre — unendlich bewegte Materie, die durch Scheidung und Mischung zu immer höheren Formen und Functionen sich steigert; das Weltall ein Kreislauf der Entstehung und Vernichtung von Welten und Weltsystemen ohne Anfang und Ende, ohne vernünftigen Grund und vernünftigen Zweck; der Mensch und sein Geistesleben nur das höchste Erzeugniß der bewegten Materie; hat es in der Einzelseele sich möglichst ausgebildet, so darf es wieder in seine Atome zerstieben, und hat es in der Weltgeschichte seine reifsten Resultate gewonnen, so geht die Erde in Rauch auf und alle Errungenschaften der Weltgeschichte mit. Nichtsdestoweniger — so fährt das neue Evan-

*) Vgl. Herrm. Rossels Schriften, Bd. II. S. 104.

gelium in überraschender Wendung fort — sollen wir dies Universum, das bewegte Materie und weiter nichts ist, um der in ihm waltenden Ordnung und Gesetzlichkeit willen als den Urquell alles Vernünftigen und Guten erkennen und ihm einerseits eine Art von religiöser Verehrung, eine liebende und vertrauende Hingebung widmen, andrerseits ihm unsere sittlichen Motive, die für den Bestand einer gebildeten Gesellschaft erforderlichen moralischen Grundsätze entnehmen. Das ist, kurz zusammengefaßt — und er läßt sich kurz zusammenfassen — der „neue Glaube“ von David Friedrich Strauß. Aber wie ist uns denn; ist denn dieser „Glaube“, der wohl wie lucus a non lucendo benannt ist, auch nur etwas Neues; haben wir das alles nicht vorhin schon gehört? Das ist ja nichts anderes als der alte Stoicismus und Epikuräismus, der dem Apostel dort in Athen in den Weg kam, nur etwas confus zusammengemischt: aus dem Stoicismus die Idee der instinctiven Weltvernunft, der wir unsere Verehrung widmen, unsere Moral entnehmen sollen, aus dem Epikuräismus die Zurückführung dieser instinctiven Vernunft auf bloße Bewegung der Materie, die crasse Stoffvergötterung; und die schönen Consequenzen, die Leugnung des persönlichen Gottes, der unsterblichen Seele, des sittlichen Weltzwecks aus beiden! Und diesen Mischmasch abgedankter Philosopheme aus der Verfallszeit des antiken Heidenthums, diese armseligen Surrogate der griechischen Mythologie, die nicht einmal den heidnischen Glauben zu ersetzen, geschweige denn vor dem christlichen zu bestehen vermochten, wagt man's der Christenheit des neunzehnten Jahrhunderts als „neuen Glauben“ anzutragen! „Der Hund, sagt ein derbes biblisches Sprichwort, — der Hund frißt wieder was er gespeiet hat“: als solch einen Hund scheint Strauß sich die Menschheit und Weltgeschichte zu denken, daß er das bereits vor zwei Jahrtausenden als ungenießbar Ausgespieene ihr von neuem mundgerecht machen will.

Oder hätte Strauß etwa diese stoisch-epikuräische Weltanschauung, die Paulus in Athen unter den Begriff der von Gott in Gnaden zu übersehenden heidnischen Unwissenheit einbegreift, für unser durch das Christenthum gebildetes Denken irgendwie annehmbarer gemacht? Er hat den müßigen Götterhimmel, den die Epikuräer aus Schonung des Volksglaubens stehen gelassen, beseitigt und ihnen

15*

dafür das frivole Wort nachgesprochen, daß alle Religionen der Angst vor der Natur ihren Ursprung verdankten; er hat in seinen urgeschichtlichen Betrachtungen über die Menschenfresserei unserer Stammeltern den poetischen Schimmer, mit dem die stoische Anschauung den Menschen noch umgeben konnte, in gründliche Prosa verwandelt; aber auch nur philosophisch befriedigender hat er mit seiner principlosen Mischung den alten Materialismus und Pantheismus nicht gemacht, — im Gegentheil. Ein ewiges Werden und Vergehen, das sein eigner Daseinsgrund sein soll, ein Unbedingtes und Allbedingendes, das doch nichts weiter ist als die Summe von lauter Bedingtem, das ist, wenn nicht alles trügt, ein hölzernes Eisen, ein logisches Unding. — Und diesen wundervollen Kosmos, dieses durch und durch planvoll geordnete Meisterwerk der Schöpfung aus blinder Naturkraft, aus bloßer Bewegung und Mischung der Atome erklären, das — läßt schon Cicero dem Epikuräer entgegnen — ist ungefähr so viel, als voraussetzen, daß hunderttausend Buchstaben, die man vom Dache herabwürfe, unten gerade so niederfallen würden, um ein Epos zusammenzusetzen. — Nun verwandelt sich diese blinde Naturkraft freilich unter der Hand in instinctive Vernunft, Weisheit, Güte: wir begreifen nicht wie, denn Bewegung der Materie und Vernunft, Bewegung der Materie und Güte sind doch wohl sehr verschiedene Dinge; aber das gehört nun einmal zu den Glaubensartikeln der neuen Religion. — Nur hilft auch dieser philosophische Salto mortale nicht viel weiter, sondern führt nur in neue Denkwidersprüche hinein. Ein „unpersönliches und doch personbildendes Weltall“! Wenn doch die selbstbewußte und willenhafte Vernunft des Menschen unbestreitbar eine unendlich höhere ist als die blos instinctive, unpersönliche, thierische, wie kann denn in der Wirkung zum Vorschein kommen was in der Ursache nicht gelegen ist, wie kann ein nur instinctiv, also nur thierisch vernünftiges Weltall die menschliche Vernunft, die menschliche Persönlichkeit aus sich erzeugen? — Wir hören weiter, das Universum sei die Werkstatt des Vernünftigen und des Guten, und das werden wir an seinem Theile gelten lassen: nur wird Strauß nicht leugnen können, daß es andrerseits auch die Werkstatt des Unvernünftigen und des Bösen ist. Er will es um des Vernünftigen und Guten willen religiös verehrt haben; Andre sind um des Unvernünftigen und

Bösen willen anderer Ansicht. In der bestehenden Welt, sagt ein pessimistischer Philosoph der Gegenwart, sei zwar alles so gut als möglich eingerichtet, trotzdem sei sie durchweg elend und schlechter als gar keine Welt. Das findet Strauß blasphemisch, es verletzt den letzten Rest von Religion den er hat, aber auf Strauß'schem Standpunkt hat der Pessimist gar nicht unrecht; wenn es keine höhere, unsichtbare Welt gibt, in der die Dissonanzen der niederen sich in seligen Wohllaut auflösen, wenn es keine Erlösung von Sünde und Tod gibt, dann darf man ernstlich fragen, ob das alte griechische Chorlied nicht Recht hatte:

> Nicht geboren zu sein ist das beste Schicksal;
> Nächst das beste, zu sterben in früher Kindheit. —

Schließlich bemüht sich Strauß, aus diesem Universum auch eine Schule der Sittlichkeit zu machen, ein Bemühen, in dem ihm die alten Stoiker auch schon vorangegangen sind, — mit dem gleichen Geschick, eine leidliche und mitunter ganz schöne Tugendlehre auf's Papier zu bringen, und mit dem gleichen Unvermögen, zur Verwirklichung derselben irgendwelche wirksamen Motive aufzutreiben. Die Sache stellt sich indeß für Strauß in dem Maße noch übler, als seine Ansicht im Vergleich gegen die stoische die consequenter materialistische ist, denn so wenig ein Saatfeld aus dem nackten Felsen spriest, wächst eine Ethik auf dem Boden des Materialismus. Wir wollen nicht fragen, ob diese Moral des natur- und vernunftgemäßen Lebens, die er aus allerlei Natur- und Culturgründen zu entwickeln sucht und bei der das Böse immer nur das Naturwüchsigere, das Gute das Civilisirtere ist, auch nur die Moral des Alten Testamentes von fern ersetzen könnte, die im Namen der Heiligkeit Gottes dem Menschen Gut und Böse als diametrale Gegensätze zum Bewußtsein bringt; geschweige denn die des Neuen, die den Menschen durch die Liebe Gottes in Christo zur unbedingten, auch das Leben lassenden Bruderliebe frei-innerlich verpflichtet; wir wollen nur fragen, woher nach seinen Voraussetzungen die Möglichkeit eines sittlichen Verhaltens überhaupt nur kommen soll. Sittliches Verhalten setzt doch Willensfreiheit, setzt doch im Menschen eine Macht voraus, dem bloßen Naturtrieb zu widerstehen und unter Verleugnung der natürlichen Selbstsucht das Gute frei zu erwählen: woher aber könnte nach Strauß der Mensch diese Willensfreiheit

haben? Von seinem Ahnherrn, dem Affen, oder gar von der berühmten Urzelle hat er sie nicht erben können, und einen persönlichen Gott, der ihn auch darin nach seinem Bilde geschaffen hätte, gibt's ja nach Strauß nicht. Vielmehr wenn alles Leben nichts ist als Bewegung der Materie, so muß auch der Wille, ebenso wie der Gedanke, von dem uns das ausdrücklich versichert wird, nur eine Function der Materie sein, und dann ist freilich was wir Freiheit des Willens nennen eine bloße Illusion, denn Functionen der Materie vollziehen sich nach der Nothwendigkeit, die zum Begriff des Naturgesetzes gehört. Dann ist's nicht die Willensfreiheit, sondern die zufällige Mischung der Atome, — die Fütterung, wie der cynische Materialismus sagt, die es bedingt, ob der Mensch gut wird oder böse.

Wie himmelhoch erhaben steht doch einer solchen logisch und ethisch bankerotten Weltanschauung gegenüber das Christenthum da, heute wie in den Tagen der Predigt von Athen! Wir reden nicht von dem, was doch die Hauptsache ist, — was es dem Herzen, dem Gewissen bedeutet; wir reden nur von dem, was es dem denkenden Geiste ist. Wohl hat es diesem denkenden Geiste ebenso große Räthsel aufgegeben, als es sie dem Herzen und Gewissen gelöst hat, und jene Räthsel unseres christlichen Denkens lösen sich auf Erden nicht völlig; — „unser Wissen ist Stückwerk und unser Weißagen ist Stückwerk“, bekennt auch der geistesgewaltigste der Apostel. Und doch, welch eine ganz andere intellectuelle Befriedigung gewährt unserm forschenden Geiste eine Lehre, die alle Dinge auf den ewigen Geist, auf die göttliche Vernunft zurückführt und im Menschengeiste und seinem Denken die Spiegelung des göttlichen Geisteslebens anerkennt, als diese klägliche Popularphilosophie, die mit der Unvernunft des Stoffes beginnt und den menschlichen Geist und Gedanken zur bloßen Function dieses Stoffes erniedrigt. Strauß hat sich allerdings auch diesmal wieder viele Mühe gegeben, das Christenthum als den Inbegriff aller Unvernunft darzustellen: — seine desfallsigen Bemühungen nehmen das ganze erste so zu sagen grundlegende Kapitel seines Buches ein; allein man darf behaupten, daß — abgesehen von dem äußerlichen theologischen Apparat — auch diese Kritik sich durchaus nicht über das erhebt, was dort zu Athen die Epikuräer und Stoiker bereits dem

Apostel gegenüber zu leisten vermochten. Man meint einen subalternen heidnischen Philosophen des sinkenden Alterthums, einen Celsus aus der Zeit der Antonine vor sich zu haben, der mit einem umfassenden Hörensagen vom Christenthum ein völliges Unvermögen, dasselbe zu verstehen, ein absolutes Unberührtsein vom Geiste desselben verbindet: mit solcher naiven Rohheit und Plattheit zeichnet diese Strauß'sche Darstellung der christlichen Thatsachen und Ideen Karikatur um Karikatur. So ist, um nur eines anzuführen, der Hauptgrund, auf den hin der Vorwurf der Schwärmerei wider Jesus erhoben wird: Jesus habe erwartet und geweißagt, er werde demnächst auf des Himmels Wolken wiederkommen, was natürlich nicht eingetroffen sei. Daß nun das „Kommen in des Himmels Wolken“, ein prophetisch-symbolischer Ausdruck des Alten Testaments, schon in der Grundstelle, der ihn Jesus entnimmt, etwas ganz anderes besagt als eine phantastische Luftfahrt, hätte Strauß freilich besser wissen können als ein antiker Epikuräer oder Stoiker; allein man muß doch das Christenthum zuerst dumm machen, um es hernach dumm finden zu können. Aber ganz abgesehen von solchen Einzelheiten, deren sich eine schöne Zahl vorlegen ließe: daß eine Kritik des Christenthums, die von den stoisch-epikuräischen Anschauungen als Axiomen ausgeht, genau ebenso ausfallen, aber auch genau ebensoviel werth sein wird wie die, welche die Epikuräer und Stoiker zu Athen dort an der Verkündigung des Paulus übten, versteht sich von selbst. Daß, wenn es keinen persönlichen Gott und keine unsterbliche Seele gibt, es auch kein Wunder, keine Todtenauferstehung geben wird, daß, wenn das ganze Dasein ein purer Naturproceß und bloßer Stoffwechsel ist, das Christenthum mit seinen Forderungen wie Verheißungen nur als die seltsamste Schwärmerei betrachtet werden kann, bedarf wirklich keines Beweises, und wenn Strauß auf solche Gründe hin die Auferstehung des Herrn einen weltgeschichtlichen Humbug nennt, so wiegt diese geschmackvolle Wendung sachlich genau ebensoviel, als wenn die Stoiker und Epikuräer zu Athen den Paulus um derselben Thatsache willen als einen Lotterbuben verhöhnten.

Aber hat nicht Strauß wider unseren alten Glauben und für seinen neuen ein Arsenal, das jenen Epikuräern und Stoikern nicht von ferne so zu Gebote stand und das keine moderne Theologie oder

Philosophie zu zerstören vermag, die neuere Naturwissenschaft mit ihren Riesenfortschritten? In der That, daher entnimmt er, nachdem er mit theologischer und philosophischer Kritik nur eben geplänkelt hat, sein schweres Geschütz; die ganze breite Mitte seines Buches ist einer populären Darstellung der modernen naturwissenschaftlichen Weltansicht als der so zu sagen kanonischen Erkenntnißquelle des neuen Glaubens gewidmet, und wir bekommen so die Gelegenheit, auch einmal die Gläubigkeit dieses neuen Glaubens zu bewundern: der Mann, der den Propheten und Aposteln, ja dem Heilande nichts mehr glaubt, — den modernen Naturforschern, die ihm Wasser auf seine Mühle leiten, — freilich nur solchen und keinen anderen — glaubt er alles. Wir werden ihm demnach auch dahin folgen müssen, wenngleich mit der Zurückhaltung, die in diesem großen Gebiete für den Laien nicht blos Schicklichkeit, sondern Gebot ist. Es sind besonders zwei große Ansichten der Natur, die Strauß als überwältigende Beweise für seine Weltanschauung uns vorführt, einmal die durch die neuere Astronomie gewonnene Anschauung des Universums als einer unendlichen Vielheit von Sonnensystemen und in verschiedenen Stadien ihrer Bildung oder Auflösung befindlichen Weltkörpern, sodann die Darwin'sche Theorie der Entwicklung alles organischen und geschichtlichen Lebens auf Erden aus der Urform einer einfachen vegetabilischen Zelle. Was die neuere Erforschung des Sternenhimmels angeht, so weiß ich eigentlich nicht, was sie gegen den christlichen Glauben beweisen soll. Denn die Bemerkung über die „Wohnungsnoth“, die mit der Auflösung der antiken Vorstellung vom Himmel an den biblischen Gott herangetreten, soll doch wohl nichts weiter als ein schlechter Witz sein: sonst wäre einfach zu erinnern, daß schon das Alte Testament betet „Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel vermögen dich nicht zu fassen“, wievielmehr das Neue verkündigt, Gott wohnt nicht hier noch dorten, weil er Geist ist. Oder sollte noch einmal der mosaische Schöpfungsbericht widerlegt werden, welcher Sonne, Mond und Sterne erst am vierten Tage beiläufig als Lichter für die Erde entstehen läßt? Dies Vergnügen könnte man Strauß gönnen; nur weiß er selbst, daß längst kein verständiger Christ mehr diese religiös-dichterische Veranschaulichung des Schöpfungsgedankens, die selbstverständlich mit den Mitteln althebräischer Naturkunde ausgeführt ist,

für geoffenbarte Naturwissenschaft hält, ja daß die h. Schrift selbst, indem sie neben dieses Schöpfungsbild sofort ein zweites, anders anordnendes stellt, den dichterisch-freien Character desselben willig eingesteht. Oder hat Strauß vielleicht mit seiner Schilderung dieser Unendlichkeit von Sonnensystemen die bekannte Betrachtung anregen wollen, daß doch unmöglich die verschwindend kleine Erde der Schauplatz der größten Gottesoffenbarungen sein könne, geschweige denn wir Menschenkinder, Stäubchen im Weltall, die Ebenbilder und Lieblinge Gottes? Es läßt ja manches Philisterherz sich durch einen solchen mathematischen Popanz erschrecken; aber antworten dürfte man doch für unsere kleine Erde, daß in der Weltgeschichte die Bedeutung von Sibirien und von Attika oder Judäa sich auch nicht eben nach der mathematischen Größe verhält, für uns selber aber, daß wir uns vor Gott demüthigen wollen, aber nicht vor einem Saturn oder Sirius, die weder um Gott noch um sich selber wissen, während wir kraft unseres Selbst- und Gottesbewußtseins den Sternenhimmel mit seinen Unendlichkeiten nicht nur denkend durchmessen, sondern betend auch überfliegen. Jedenfalls hat die Strauß'sche Schilderung des Universums mit seinen in unendlichen Zeitperioden sich ausbildenden und wieder auflösenden Welten den Sinn, uns das gesammte Dasein als einen steten Kreislauf des Werdens und Vergehens ohne höheren Zweck, also auch ohne zwecksetzenden Gott darzustellen; aber ich frage jeden unbefangenen Forscher, ob die paar mathematischen und physikalischen Data, auf die sich unsere Kenntniß der außerirdischen Welt beschränkt, uns auch nur von ferne befähigen, über das Vorhandensein eines Zweckes derselben abzusprechen. Wir kennen die Gotteszwecke nicht, denen der Sternenhimmel dient, aber wir tragen den Zweckbegriff als einen Grundbegriff unseres Denkens in uns, und wir selbst, denen der himmlische Vater alles auf Erden zum Dienst, und die er selber zu seinem Dienste zweckvoll verordnet hat, sind uns die lebendigen Bürgen, daß er auch im weiten Weltall über uns allenthalben Zwecke und überaus herrliche Zwecke verfolge. In diesem Glauben aber angesehen, wird da nicht das unheimlich ungeheure Weltall zu einem Vaterhause mit vielen Wohnungen und jeder weitere Blick in die Unermeßlichkeit dieser göttlichen Werkstatt ein neuer Anlaß anbetender Bewunderung des himmlischen Meisters und Vaters?

Ich komme auf die Darwin’sche Theorie als den anderen Hauptpfeiler des Strauß’schen Atheismus. Da ist denn freilich das richtig: wenn diese Theorie, so wie Strauß sie faßt und noch überdarwinisirt, Wahrheit ist, wenn aus einer Urzelle, einem Gallertklümpchen, das Darwin noch als göttliches Wunderwerk dachte, Strauß dagegen nun auch von selbst entstehen läßt, sich lediglich auf dem Weg des Naturprocesses die Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt entwickelt hat, dann ist der alte persönliche Gott zum Verständniß der Welt nicht weiter vonnöthen. Aber auch das wird richtig sein, daß dieser Mythus von dem vegetabilischen Schleimbläschen, aus dem mit der Zeit, (die hier an Gottes Statt das Wunderthun übernehmen muß), sich auf dem Wege des Kampfs um’s Dasein und der Zuchtwahl nicht nur ein Löwe und Adler, sondern auch ein Shakespeare und Göthe herausgebildet haben soll, lediglich durch weiteren Zutritt von Sauerstoff, Stickstoff u. s. w., das albernste Mährchen ist, das jemals große Kinder sich haben aufbinden lassen. Ich wünsche nicht mißverstanden zu sein, als ob ich eine jedenfalls bedeutende Erscheinung auf einem mir fremden Wissensgebiete mit Spott abthun wollte. Ich unterscheide den naturwissenschaftlichen Gehalt der Darwin’schen Theorie von dem materialistischen Humbug, der von Strauß und Anderen mit ihr getrieben wird. Nach ihrem naturwissenschaftlichen Gehalt ist diese Theorie der höchst beachtenswerthe Versuch, die sämmtlichen organischen Naturgebilde als Glieder einer einzigen ununterbrochen aufsteigenden Entwicklungsreihe zu begreifen, — sie gleichsam auf einen einheitlichen Stammbaum zurückzuführen. Es fehlt bekanntlich noch sehr viel, daß dieser Versuch als geglückt gelten könnte; große Naturforscher halten ihn noch immer für einen gründlichen Fehlgriff, und es ist sehr möglich, daß er in einem Menschenalter die nicht geringe Zahl abgethaner naturwissenschaftlichen Hypothesen vermehrt haben wird. Indeß wenn es ihm gelänge, alle Lücken des Beweises auszufüllen und allen Widerspruch der Fachgenossen zu überwinden, — nun, so würde uns unser christlicher Glaube so wenig abhalten die Darwin’sche Theorie anzunehmen, als er uns — bei gleichem Widerstreit mit dem Buchstaben der mosaischen Schöpfungsgeschichte — abgehalten hat, uns mit dem copernikanischen System zu befreunden. Wir würden uns dann nur sagen, daß jene nur einmal und nicht

wieder vorgekommene Wunderzelle, welche die ganze künftige Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt keimartig in sich getragen, doch wohl das größte Zeugniß der Schöpferherrlichkeit Gottes sei, das sich denken lasse; daß die allmähliche, planvolle, zum Menschen hinstrebende Entwicklung aller in dieser Urzelle gesetzten Möglichkeiten zu den stärksten Beweisen dafür gehöre, daß nicht der blinde Zufall, sondern der göttliche Gedanke und Wille den Gang der Dinge regiere, und endlich, daß der letzte Schritt dieser Entwicklung, der Schritt vom Thier zum Menschen, freilich nur dadurch habe vollbracht werden können, daß Gott dem dazu geeignetsten thierischen Gebilde einen Hauch seines persönlichen Geistes eingehaucht habe, indem das Persönliche, Geistig-sittliche, Gottebenbildliche, das den Menschen zum Menschen macht, als wesentlich Uebernatürliches schlechterdings nicht aus der Natur, sondern nur aus Gott unmittelbar stammen kann. Und wir wüßten nicht, was die exacte Naturforschung, die auch auf Darwin'schem Standpunkt offen bekennt, weder den Hervorgang des Organischen aus dem Unorganischen, noch auch nur die Empfindung, geschweige denn das Bewußtsein und die Willensfreiheit erklären zu können, gegen diese Vorbehalte des Glaubens einwenden sollte.

Wenn sich nun Strauß demgegenüber für seinen Materialismus gleichwohl auf die Naturwissenschaften beruft, so beruht das auf einer Täuschung, die ganz ebenso schon dem Epikuräismus und Stoicismus zu Grunde liegt, auf der Verwechslung exacter Naturforschung mit einer — und zwar schlechten und falschen — Natur*philosophie*. Durch diese Verwechslung lassen sich so Viele blenden, und doch ist sie so einfach zu durchschauen. Die Naturwissenschaft als solche hat es lediglich mit den *natürlichen* Phänomenen zu thun, sie zu beobachten und auf Gesetze zurückzuführen; die Thatsachen der *übersinnlichen* Welt in uns und über uns liegen an sich außerhalb ihres Begriffs und außerhalb ihrer Methode. Aber nun will sie nicht blos Einzelerkenntnisse, sondern Totalanschauungen des Naturlebens erzielen und muß es auch, weil die Erkenntniß des Einzelnen und des Ganzen sich wechselseitig bedingt, und da langt zu diesem Ziele der exacte Beweis bei weitem nicht; es muß die *Hypothese* zu Hülfe genommen und damit ein Gebiet betreten werden, welches nicht mehr reine Naturbeobachtung, sondern irgendwie schon Naturphilosophie ist, und je weiter

nun auf diesem Gebiete fortgeschritten wird, desto mehr bedingen sich die Resultate des Forschers nicht mehr blos durch seine exacten Wahrnehmungen, sondern zugleich durch seine allgemeine Weltanschauung und Geistesrichtung. Daher scheiden sich über die letzten und höchsten Fragen der Naturwissenschaft, die Fragen über Natur und Geist, die Wege der Forscher nicht sowohl nach ihrem Fachverstand als nach ihrer Gesinnung. Je bedeutender die Persönlichkeit des Naturforschers ist, je umfassender seine allgemeine Bildung und Begabung und je energischer sein sittliches und religiöses Bewußtsein, um so williger wird er anerkennen, daß es noch etwas jenseits der Natur gibt; um so weniger übersehen, daß die Gesetze unseres Geisteslebens bei aller Gebundenheit desselben an unser Sinnenleben etwas specifisch Anderes und Höheres sind als Naturgesetze; um so offener wird er sein für die übersinnliche Welt, für die wir in unserem Herzen und Gewissen das unauslöschliche Zeugniß und im Glauben das eigenthümliche Organ haben. Wie viele und gewaltige Zeugen dafür, daß die Naturwissenschaft, weit entfernt zum Materialismus führen zu müssen, mit dem entschiedensten religiösen und christlichen Glauben Hand in Hand gehen kann, kennt die Geschichte der Naturforschung von Kepler und Kopernikus an bis auf den heutigen Tag! Aber auch der große Dichtergenius, der sich lieber den Weltkindern als den Frommen zuzählen wollte und den Strauß so gern zum Propheten seines „neuen Glaubens“ stempeln möchte, weigert sich dieser Rolle enschieden. Göthe, gegen dessen großartige Durchschauung des Naturlebens der Strauß'sche Dilettantismus gar nicht in Betracht kommt, hat den Menschen doch nicht aus der Zuchtwahl der Affen, sondern aus der Allmacht Gottes abgeleitet, hat auch die Religion nicht mit Strauß aus der Naturangst des Menschen erklärt, sondern ihren wahren Quell in jenen unbeschreiblich schönen Worten gefeiert:

> In unsres Busens Reine wogt ein Streben,
> Uns einem Bessern, Höhern, Unbekannten
> Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben . . .
> Wir nennen's Frommsein.

Mit einer Energie, die Strauß zur Schwäche umdeuten möchte, hat er angesichts des Todes sich der persönlichen Fortdauer und des

„Vaterhauses mit vielen Wohnungen" getröstet, und von dem Christus, den Strauß zum Schwärmer machen möchte, geäußert: „Wenn man mich fragt, ob es in meiner Denkart liege, ihn anbetend zu verehren, so antworte ich: Durchaus." — Dagegen je kleiner in dem großen oder kleinen Naturforscher der Mensch ist, je tiefer das Barometer des allgemein-geistigen und besonders des religiös-sittlichen Lebens bei ihm steht, um so leichter wird er unter dem Einfluß eines dahin neigenden Zeitgeistes sich einreden, seine Naturwissenschaft sei eigentlich die einzig wahre Wissenschaft, von der alle anderen Wissenschaften ihre Grundlagen entnehmen müßten; die Natur sei überhaupt die einzige Quelle aller menschlichen Erkenntniß, ja das Natürliche, Sinnliche sei das allein Wesenhafte, Wirkliche; und mit diesem Grundglaubensartikel des folgerichtigen Unglaubens kann man, wenn man die dazu nöthige Dreistigkeit hat, gegen Gott, Geist, Glauben schon etwas ausrichten. Man setzt einfach das Axiom „Nur das Sinnliche ist wirklich", und daraus folgt dann mit erstaunlicher Nothwendigkeit, daß das Uebersinnliche nur ein Traum ist; man ignorirt einfach, daß uns außer der Naturwelt noch eine zweite oder vielmehr erste ursprüngliche Erkenntnißquelle, eine Erkenntnißquelle höherer Wahrheit in unserer eigenen Innenwelt gegeben ist, — und verfährt dann freilich nur consequent, wenn man auch Geist, Herz, Gewissen nur naturwissenschaftlich d. h. als Functionen der Materie betrachtet; man braucht nur den kleinen Taschenspielergriff zu machen und die geistigen Lebensthätigkeiten mit den Nerventhätigkeiten zu verwechseln, an die das Leben der Seele im irdischen Leibe gebunden ist, und man hat für die Materialisirung des Geistes sogar den Schein eines Beweises. Zwar erklärt man auf diese Weise kein einziges logische oder ethische Gesetz unseres Geistes, deren Grund in Gehirn und Nerven nachzuweisen absolut unmöglich ist; zwar löst man auf diese Weise das Beste, Edelste, das im Menschen ist, seine Willensfreiheit und sein Gewissen, in pure Hirngespinste auf; aber „freiheitsdurstige Seelen" wie Strauß sagt, schlucken immer lieber solche Kameele, als daß sie zur Knechtschaft des alten Glaubens zurückkehrten, dessen Anfang die Abhängigkeit, die Demuth, die Buße vor einem heiligen Gott ist.

Leider durfte — und das ist das einzig Bemerkenswerthe und

wirklich Erschreckende an dem Strauß'schen Buche — diese bodenlose Denkart, wenn sie nur in geistreicher und gebildeter Form vorgetragen ward, im gegenwärtigen Deutschland eines vielstimmigen Applauses gewiß sein. Strauß rühmt sich ausdrücklich, daß seine Gesinnungsgenossen in Deutschland, — obwohl noch in der Minderheit — nicht mehr blos nach Tausenden zählten, Gelehrte, Künstler, Industrielle, Gutsbesitzer, Militärs; — er hätte auch noch die Myriaden der Bebel-Liebknecht'schen Gesellschaft hinzufügen können; doch von denen redet er nicht gern, weil er weiß, daß die aus seinem „neuen Glauben“ noch einige andere Consequenzen ziehen, als daß man statt der Bibel fortan Nathan den Weisen lesen und statt zur Kirche in die Zauberflöte gehen solle. Aber wie dem auch sei, es ist wahr, wir sind in Deutschland in einer inneren Krise, auf die man wohl die Worte des apostolischen Predigers von Athen anwenden darf: „O ihr unverständigen Galater, im Geiste habt ihr angefangen, wollt ihr's denn nun im Fleische vollenden; nun ihr Gott erkannt habt, ja vielmehr von Gott erkannt seid, wie wendet ihr euch denn wieder um zu den armen und dürftigen Elementen der Welt, welchen ihr von neuem dienen wollt?“ *). Tiefe Hemmungen unsrer nationalen Entwickelung haben den sinnlichen Lebensmächten vor den sittlichen den Vorsprung gegeben; der gewaltsam verkümmerte Vollzug unsrer Reformation hat eine verhängnißvolle Entzweiung des religiösen und des weltlichen Protestantismus zur Folge gehabt; unser evangelisches Kirchenwesen, seit Jahrhunderten durch Staatsbevormundung an Händen und Füßen gebunden, hat die durchgreifende Wirkung nicht entfalten können, zu der es berufen war; endlich haben die erstaunlichen Fortschritte der Naturbewältigung, der theoretischen wie der praktischen, auf die Gemüther der Zeitgenossen einen ähnlichen Zauber ausgeübt wie einst in der Urzeit, da die ersten Riesenschritte der Cultur in die Natur hinein die Vergötterung derselben, das Heidenthum erzeugten. Durch das alles ist es möglich geworden, daß ein Buch wie dieses, ein Buch ohne allen wissenschaftlichen Ernst und Werth, dessen ganzer Reiz in der gemeinfaßlichen, formgewandten und den äußeren Anstand wah-

---

*) Gal. 3, 1 u. 3; 4, 9 nach wörtlicher Uebersetzung.

renden Empfehlung des materialistischen Unglaubens beruht, in vier Auflagen binnen vier Monaten von den Gebildeten deutscher Nation — man darf wohl sagen — verschlungen ward. — Nehmen wir nun einmal an, daß die Hoffnungen Straußens sich erfüllten, daß der alte stoisch-epikuräische Unglaube, den er uns als den Reinertrag unserer Culturgeschichte vorträgt, in der That der „neue Glaube“ der Gebildeten, der maßgebenden Kreise unseres Volkes würde: was würde die Frucht sein? Das mag der Mann uns sagen, den Strauß vor Allen als den weltlichen Propheten unseres Volkes verehrt und der in der That vor Tausenden den Namen eines weltlichen Propheten verdient. „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Weltgeschichte, dem alle anderen untergeordnet sind — sagt Göthe in den Anmerkungen zum westöstlichen Divan — bleibt der Conflict des Unglaubens und des Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit der Erkenntniß des Unfruchtbaren abquälen mag.“ Also eine Epoche deutscher Geschichte, vor der die Nachwelt das Angesicht verbergen würde, das wäre nach Göthe's Prophetenwort die Frucht eines Sieges dieser Strauß'schen Lehren. Ja, dann wären die Tage der jungen deutschen Größe gezählt, denn wir würden uns dann genau in der Lage des gegenwärtigen Frankreich befinden, in dem eine atheistische gebildete Gesellschaft in vollkommener sittlichen Ohnmacht einer Masse gegenüber steht, die hier in der Commune der materialistischen Theorie die praktische Folie und Consequenz gibt, dort durch den Unglauben der Gebildeten in den crassesten römischen Aberglauben und in die blindeste Priesterknechtschaft hineingescheucht ist. Auch an der Wiege unserer jungen deutschen Herrlichkeit lauern diese beiden Drachen, der Communismus, der den aristokratischen Unglauben in's Demokratische übersetzend, der Religion und Kirche auch die Moral und Gesellschaft lustig in's Feuer nachwerfen möchte, und der Ultramontanismus, der immer seine beste Erndte hält, wo

Glaube und Bildung, Wissenschaft und Christenthum für unvereinbar erklärt werden; und wenn man sich fragt, wem eigentlich dies Strauß'sche Buch — wenn auch wider Willen — gedient hat, so muß man sagen: diesen beiden Abgrundsmächten, sonst niemandem. — Gott hüte Deutschland, und Deutschland hüte seinen alten und immer wieder neuen, weil aus ewigem Borne quellenden, christlichen Glauben! —

David Friedrich Strauß.
(1879.)

Der Mann, für den ich in dieser Stunde Ihre Gedanken in Anspruch nehme, hat auf die Entwicklung des deutschen Geistes in den jüngsten fünfzig Jahren einen großen, nach meiner Ansicht überwiegend schlimmen Einfluß geübt. Mehr als irgend ein anderer Schriftsteller dieser Zeiten hat er den bewußten Bruch zwischen der weltlichen Bildung und dem kirchlichen Leben in unserm Volke veranlaßt und jene Geringachtung der Theologie herbeigeführt, die gegenwärtig zum Schaden der höchsten, idealen Anliegen unseres Volkes in den Kreisen der Gläubigen wie der Ungläubigen Mode ist. Wenn nun ein positiv-gerichteter Theologe über den so Epoche-machenden Mann zu reden unternimmt, — fürchten Sie dennoch nicht, daß es geschehe, um an einem Todten Rache zu nehmen! Rache wäre ja auch am Lebenden nichts Schönes, nichts Christliches; aber der Todte vollends gehört der Geschichte an, von der wir wissen, daß in ihr auch der gewaltigste Einzelne der nur relativ freie Vollzieher eines in den allgemeinen Bedingungen des Zeitalters nothwendigen Verhängnisses ist; und das Maß von Verhängniß und Verschuldung bei irgend einem Sterblichen gegen einander abzuwägen, soll kein Sterblicher sich unterfangen. Wohl aber gilt einer geschichtlichen Größe gegenüber, ehe es zu dem — allerdings auch berechtigten — Loben oder Tadeln kommt, die Aufgabe des Verstehens, und dieser Aufgabe möchte ich jener hochbedeutsamen Schriftstellerlaufbahn gegenüber, die seit einigen Jahren abgeschlossen und nun auch schon mehrfach besprochen und beschrieben vor uns liegt,*) bei Ihnen ein wenig dienen.

*) Vgl. E. Zeller: D. Fr. Strauß in seinem Leben und seinen Schriften, 1874; Hausrath: D. Fr. Strauß und die Theologie seiner Zeit, 2 Bde. 1876 ff.; und Schlottmann: D. Strauß als Romantiker

Wenn sich herausstellt, einen wie wesentlichen Antheil bei Strauß eine tragische Complication von Geistesanlage, Bildungsgang und Lebensschicksal an den negativen Ergebnissen seiner Forschung gehabt hat, so wird — denke ich — an dem stark subjectiven Character dieser Ergebnisse einerseits die Vorspiegelung zergehen, als sei es die objective Wahrheit und Wissenschaft selbst, die durch ihn gesprochen; andererseits wird ein Mitgefühl mit dem Manne sich entzünden, den man seither vielleicht wie einen eisigen Titanen nur mit Schauer angesehen, und der seine kaltblütigen Zerstörungsthaten gleichwohl mit seinem Herzblut bezahlt hat.

Man muß sich, wenn man Straußens Entwicklungsgang verstehen will, zuerst die zwanziger Jahre in Deutschland vergegenwärtigen, in die seine reifere Jugend fällt, und dann die württemberger Einrichtungen und Einflüsse, durch die sie hindurchging. Das in den Freiheitskriegen hoch und mächtig pulsirende deutsche Leben war in den zwanziger Jahren auf die vier Wände der Studierstube zurückgebracht und konnte hier den Traum des Hegelthums ausbrüten, der auch Straußens Geistesleben beherrscht hat, daß der Proceß des Lebens wesentlich Denkproceß, ja daß der Proceß der Wissenschaft, der Logik der Weltproceß selbst sei. Die württembergischen Einrichtungen aber waren wie gemacht, in diesem Studierstubenleben des deutschen Geistes den Feuerbrand für Theologie und Kirche aufglühen zu lassen. Durch vier Klosterschulen, welche die fähigsten Köpfe im Confirmationsalter unentgeltlich aufnehmen, um sie dann dem Tübinger Stift und ebendamit einem gleichfalls unentgeltlichen zuerst philosophischen, dann theologischen Studium zuzuführen, hebt man gleichsam die besten Kräfte des Landes im Voraus zum Kirchendienst aus und schult sie für denselben in wissenschaftlich trefflicher Weise, entfremdet sie aber zugleich den freien Lebensmächten und der durch diese bestimmten freien Berufswahl, und preßt gar manchen zur Theologie, der dann Talent wie Schulung im bewußten oder unbe-

---

des Heidenthums, 1878. Die eigentliche Lebensbeschreibung gibt Hausrath, in sorgfältiger Sammlung des Materials und gewandter Darstellung. Leider hat er sein Buch zugleich zur Ablagerung des reichen Vorraths von Malice benutzt, den er gegen die gesammte positive Theologie der Zeit in sich trug, und ihm dadurch den breiten Stempel der Parteischrift aufgeprägt.

wußten Reagiren gegen die aufgedrungene Lebensbestimmung verbraucht. „Die theologische Mausefalle“ hat Strauß diese Einrichtung seiner Heimath genannt, indem er als Opfer derselben seinen Freund Märklin beklagte: in noch vollerem Sinne ist er selbst ihr Opfer geworden. Vorwiegend begabt mit einem ausnehmend hellen und scharfen Verstand für geistige Dinge, daneben mit einem schönen künstlerischen Formtalent, war er der geborne Historiker, und würde, bei unbefangener Würdigung der religiösen Mächte, in Kunst- und Literaturgeschichte uns leicht das Beste geleistet haben: zum Theologen gebrach ihm — zwar nicht die religiöse Anlage, die keinem Menschen fehlt, aber jene Macht des religiösen Gefühls, die dem Verstande gegenüber ihr selbständiges Recht wahrt und den Trieb hat, ihre heilige Flamme auch in anderen zu entzünden; ebenso wie ihm zum Philosophen der eigentlich speculative Zug, die Tiefe des die Welt in sich spiegelnden Geistes gebrach. Indem er nun zur Theologie kam ohne alle freie Lebensbewegung und -erfahrung, also auch ohne Gelegenheit, seines mangelnden Herzensverhältnisses zu deren eigenthümlichem Gegenstand inne zu werden, und indem er zu ihr kam mittelst einer Philosophie, welche die Religion wesentlich in's Denken setzte, mithin ganz dazu angethan war, ihn über jenen inneren Mangel zu täuschen, gerieth er bei materieller Fremdheit in jenes verständig-leidenschaftliche formale Interesse an der Theologie hinein, welches das Verhängniß seines Lebens ward.

Geboren zu Ludwigsburg bei Stuttgart im Jahre 1808, ward Strauß von seinem Vater, einem pietistisch grübelnden kleinen Kaufmann, schon im dreizehnten Jahre der Klosterschule Blaubeuren übergeben. Hier lernte er mit reichbegabten Schicksalsgenossen in den Alten leben und weben, und ein Lehrer wie Chr. Ferd. Baur führte die Knaben beim Herodot bereits in die höhere Mythologie, beim Livius in die Probleme der Niebuhr'schen Kritik ein, — Vorübungen zum nachmaligen „Leben Jesu“! Siebzehnjährig in's Stift und damit in's Studium der Philosophie versetzt, folgt er zunächst dem mystischen Zuge des Zeitalters und schwäbischen Stammes, springt von Kant auf Schelling, auf Jacob Böhme über, interessirt sich lebhaft und gläubig für das „Hereinragen der Geisterwelt in die unsre“, für Justinus Kerner und die Seherin von Prevorst, und zeigt dabei nach

einem Freundeszeugniß eine unwillkürliche Herrschermacht über seine Genossen und einen überlegenen, zweischneidigen, aufbrausenden, und dann wohl harten und ungerechten Character. Den ersten Stoß erhält seine anerzogene ziemlich schroffe Rechtgläubigkeit durch Schleiermacher, an den der 1826 in die theologische Facultät berufene Ch. F. Baur ihn bringt. Die Begründung der Glaubenswahrheiten nicht auf den Buchstaben der Schrift, sondern auf die Aussagen des religiösen Gefühls und christlichen Bewußtseins, durch welche Schleiermacher anderweit zwischen Ruinen einen neuen positiven Aufbau ermöglichte, wirkte hier gegentheilig; — offenbar weil distincte und positive Aussagen des religiösen, des christlichen Bewußtseins bei Strauß nicht vorhanden waren, also nur die formale — und als solche auflösende — Dialectik des Meisters bei ihm ein Echo fand. Ebendaher begreifen wir, daß er alsbald von Schleiermacher zu dem ebendamals im Stift bekanntwerdenden Hegel übergeht, der das religiöse Bewußtsein nicht wie jener als eine dem speculativen Gedanken gegenüber selbständige Macht der Wahrheit, sondern nur als die unvollkommene (Vorstellungs-) Form des speculativen Gedankens faßte, also dem Schüler gestattete, den christlichen Glauben, der ein Lebensgehalt des Herzens ist, mit dem wissenschaftlichen Denken desselben zu verwechseln. Dies Denken brauchte nur aus einem speculativen Erdenken, was es bei Hegel war, zu einem kritischen Zerdenken zu werden, was es bei Straußens überwiegender unspeculativen Verständigkeit werden mußte, — und der „berühmte Verfasser des Lebens Jesu" war fertig.

Nicht als hätte sich dieser Proceß in dem jungen Theologen mit Einem Schlage vollzogen; vielmehr gehen Jahre der Gährung hin. Noch 1828 mag er die Preisaufgabe der katholisch-theologischen Facultät, „die Auferstehung der Todten exegetisch und naturphilosophisch zu beweisen", bearbeiten. „Ich bewies sie, sagt er selbst, mit voller Ueberzeugung, und als ich das letzte Punctum machte, ward mir's klar, daß an der ganzen Sache nichts sei"; — nichtsdestoweniger reicht er die Arbeit ein, ja er will noch drei Jahre später auf dieselbe hin promoviren. 1830 hält er die Stiftspredigt zum Jubelfest der Augsburger Confession und redet darin „vom unerschütterlichen Worte Gottes und von der Weisheit dieser Welt, die ihre Flittern als Gold, ihr Glas als Edelsteine in den Bau des christlichen

Glaubens einschieben möchte." Ja er übernimmt im selben Jahr ein Pfarrvicariat und beruhigt seinen in gleicher Lage befindlichen Freund Märklin über den Widerspruch ihrer theologischen Ansicht mit dem, was sie predigen, durch die Ausflucht: „wir sind in keinem anderen Falle als ein Richter, der Gesetze anwendet, die er als dem Naturrecht zuwiderlaufend betrachtet." Doch läßt ihm seine wissenschaftliche Gährung keine Ruhe, sondern treibt ihn im Herbst 1831 nach Berlin, um Schleiermacher und noch mehr Hegel persönlich zu hören. Kaum ist er da, so stirbt Hegel; es ist Schleiermacher selbst, der es dem Besuchenden mittheilt, und diesem entfährt das für Schleiermacher verletzende Wort: „Ach, um seinetwillen war ich hiehergekommen!" Daß er Schleiermacher'n, trotzdem er seine Vorlesungen und Predigten gern hörte, innerlich nicht nahekam, hatte doch noch einen anderen, tieferen Grund: jene Grundvoraussetzung der Schleiermacher'schen Theologie, der persönliche Eindruck des in der Schrift bezeugten Christus als des urbildlichen, gotteinigen Menschen, durch dessen Gemeinschaft allein ich mein eignes Urbild verwirklichen und gotteinig werden kann, war ihm innerlich fremd; sonst hätte er nicht unmittelbar danach ebendies Christusbild — wie er selbst einmal sagt „muntern Kopfes, kühlen Herzens" — in Mythus auflösen und für den auch ihm unauflösbaren Rest nicht einmal ein Interesse haben können. Vielmehr ging das Strauß'sche Denken mit einer gewissen Nothwendigkeit auf die Beseitigung dieses Schleiermacher'schen Grund- und Ecksteins, der seiner einseitig verständigen und darum dem Uebernatürlichen und Wunderbaren feindseligen Richtung zum größten Anstoß gereichte, und hiebei hatte er zwar die Hegel'sche Tradition und Schule wider sich, aber die eigentliche Consequenz des Systems zur treibenden Bundesgenossin. Hegel und seine seitherigen Schüler hatten nämlich das Uebernatürlich-Thatsächliche im Christenthum und so vor allem die Person Christi als des Gottmenschen allerdings unangefochten gelassen, indem sie damit, daß die Idee der Gottmenschheit, der Einheit von Gottheit und Menschheit, sich als begründet ergab, auch die Thatsache des in Jesu erschienenen Gottmenschen begründet erachteten; aber ebenso möglich war die andere Wendung des Systems, der Idee allein Wahrheit zuzuschreiben, die überlieferte Thatsache und persönliche Erscheinung derselben aber auf Rechnung

der unvollkommenen Vorstellung zu setzen, in der die Religion die Idee hege, also das geschichtliche Leben des Gottmenschen als blos vorgestellten Reflex der Idee d. h. als Mythus zu fassen, und diese Wendung, die sich in Strauß und zwar eben in Berlin vollzog, hatte in der ganzen Anlage des Hegel'schen Systems unstreitig tieferen Grund. So bildete sich hier der Plan seines Lebens Jesu aus, in dem diese Consequenz der herrschenden Philosophie gezogen und bewährt werden sollte. Als Repetent an's Tübinger Stift zurückgekehrt, hielt Strauß zwar anfangs und mit gutem Erfolg philosophische Vorlesungen, gab sie aber bald, da sie die Eifersucht der Professoren erregten, wieder auf, um sich ganz seinen literarischen Arbeiten zu widmen. Als Frucht derselben trat im Jahre 1835 das „kritisch bearbeitete Leben Jesu" an's Licht, ein Buch, das dem Namen seines Verfassers für immer seinen eigenthümlichen Klang gab.

Es wäre überflüssig, die glänzenden Eigenschaften dieses Buches heute ausdrücklich zu constatiren: was Scharfsinn, Gelehrsamkeit, Consequenz im Bunde mit einer beneidenswerthen Darstellungsgabe zu leisten vermögen, ist hier geleistet. Nichtsdestoweniger sind die wissenschaftlichen Schwächen der Arbeit heute für uns durchsichtig genug. Wie bringt denn Strauß den angestrebten Nachweis, daß das überlieferte Leben Jesu keine Geschichte, sondern wesentlich Mythologie, unwillkürliche Gemeindedichtung sei, zu Stande? Wesentlich mittelst dreier Kunstgriffe, die er ohne Zweifel bona fide angewandt hat, die aber heute kein Kenner, er denke sonst wie er wolle, mehr gutheißen wird. Einmal daß er die Evangelisten nicht wie Geschichtschreiber, sondern wie Delinquenten verhört, denen man aus dem geringsten Widerspruch den Strick der Unglaubwürdigkeit dreht. Schon Lessing hatte über die kleinen Differenzen der Evangelien gesagt: wenn Livius und Polybius und Dionysius und Tacitus ebendieselbe Ereignung jeder mit so verschiedenen Umständen erzählen, daß die Umstände des Einen die des Andern völlig Lügen strafen, hat man darum jemals die Ereignung selbst, in welcher sie übereinstimmen, geleugnet? wenn nun Livius und Dionysius und Polybius und Tacitus so frank und edel von uns behandelt werden, daß wir sie nicht um jede Sylbe auf die Folter spannen, warum denn nicht auch Matthäus und Marcus und Lucas und Johannes? Goldene Worte, aber für

Strauß in den Wind geredet. — Sodann: er hält sich einseitig an diejenigen Bestandtheile der Evangelien, die ihm — nicht die wichtigsten, aber die feuerfänglichsten scheinen, an die Wunderberichte. Die Evangelien enthalten doch noch andere, sehr wesentliche Beiträge zur Lebensgeschichte Jesu; vor allem seine Reden, die Zeugnisse seines einzigartigen Selbstbewußtseins, von denen aus auch auf seine Thaten und Erlebnisse erst das rechte Licht fällt: an diesen für das geschichtliche Verständniß Jesu wichtigsten Mittheilungen geht Strauß mit ganz unbedeutenden Bemerkungen vorbei, um das ganze Brillantfeuer seiner Kritik an den Wunderberichten zu zeigen. — Endlich, wie werden diese in mythischen Rauch aufgelöst? Einfach so, daß die thatsächliche Unmöglichkeit des Wunders beweislos vorausgesetzt, dann nach Olshausens Commentar die Halbheit der supranaturalistischen Wunderbehandlung, nach dem des Heidelberger Paulus die Lächerlichkeit der natürlichen Wundererklärung vor Augen gestellt wird, und so die mythische Auffassung als das einzig übrigbleibende Ei des Kolumbus hervorspringt. Daß diese mythische Erklärung selbst erst der Erklärung bedurfte, daß ihr Empfehler schuldig war, uns begreiflich zu machen, wie der geschichtliche Boden des Lebens Jesu binnen eines Menschenalters diesen Urwald von Mythen hervortreiben konnte, inmitten einer Gemeinde, die Hunderte von Augenzeugen umschloß; — noch mehr, daß er schuldig war, uns deutlich zu machen, wie der wirkliche Jesus zuerst ohne den ganzen Wunderapparat der jüdischen Messiaserwartung seine Jünger von seiner Messianität überzeugen und dann doch ihnen den Trieb hinterlassen konnte, ihm ebendas anzudichten, was sie vorher an ihm entbehren gelernt, — davon ahnt der scharfsinnige Kritiker nichts. Weder auf eine ernste historisch-kritische Prüfung der Quellen, dies erste Erforderniß der Geschichtsuntersuchung, noch auf eine Darstellung des nach seiner Kritik sich feuerfest erweisenden wirklichen Lebens Jesu läßt er sich ein. Statt dessen bietet er uns — jenem Zuge seiner Zeit folgend, der den Schwerpunkt des Christenthums lediglich in der Idee, nicht aber in der Thatsache und Geschichte suchte, — eine Schlußabhandlung, die dogmatisch wieder aufbauen sollte, was er historisch vernichtet. Sie belehrt uns, daß die Idee der Gottmenschheit trotz der geschichtlichen Auflösung des Gottmenschen intact sei, indem die Menschheit selbst der ewige

Gottmensch sei und als solcher sich zu realisiren habe. D. h. die Menschheit sollte an die Realität eines Ideals glauben, das niemals — auch in Jesu nicht — sich realisirt hätte, und sollte in diesem widerspruchsvollen Glauben von ihrer schlechten Natürlichkeit, ihrem ungöttlichen Wesen sich selber erlösen.

Der Eindruck des Buches auf eine wesentlich literarisch lebende Nation war ein blitzartiger, ungeheurer. Die allgewaltige Zeitphilosophie, die bis dahin als die conservative Verklärerin von Kirche und Staat gegolten, war über Nacht in's Negative, Radikale umgeschlagen, und die theologische Kritik, die seither in den esoterischen Formen der Schule immer nur Außenwerke des Christenthums abzutragen geschienen, trat auf einmal als Zerstörerin seiner eigentlichen Burg allgemein-verständlich hervor. Natürlich, daß die weiten Kreise, die mit Christenthum und Kirche innerlich auf gespanntem Fuße standen, dies „Leben Jesu" als die endliche Entdeckung ihres Rechthabens, als die That der Weltbefreiung vom Alp des Bibelglaubens begrüßten und verschlangen: andrerseits empfanden alle, die an diesem Bibelglauben noch mit Pietät hingen, und insonderheit die Vielen, die ebendamals zu einem lebendigeren Christenthum zurückgekehrt waren, das Strauß'sche Unternehmen, zumal bei der profanen Seelenruhe, mit der es ihr Heiligthum den Flammen übergab, als eine herostratische That. Es gehörte die ganze Naivetät eines im Tübinger Stift erzogenen Stubengelehrten dazu, sich über die naturnothwendige Wirkung des Buches auf alle, die christliche und kirchliche Interessen zu wahren hatten, zu täuschen, ja, nachdem dasselbe selbst gestanden hatte, daß man mit diesen Ansichten nicht wohl Geistlicher sein könne, es dennoch als die Staffel zu einer theologischen Professur zu betrachten. Daß der Oberstudienrath den Verfasser bald nach dem Erscheinen des ersten Bandes von der Repetentenstelle in ein Gymnasialamt versetzte, also der Aufgabe, künftige Geistliche vorzubilden, enthob, war das Selbstverständlichste und Ordnungsmäßigste von der Welt: gleichwohl hat nicht nur Strauß seinen Vorgesetzten diese überdies auf's Schonendste ausgeführte Maßregel zeitlebens nicht verziehen, sondern auch noch sein Biograph hat in der Verwirrung der sittlichen Begriffe so weit gehen mögen, die württembergische Behörde darüber anzuklagen. Uebrigens gab der damals 27-jährige Gelehrte

jenes Gymnasialamt schon darum bald wieder auf, weil die um sein „Leben Jesu" sich erhebende literarische Fehde ihn ganz in Anspruch nahm. In den „Streitschriften", die er, von der Vertheidigung zum Angriff übergehend, wider seine hervorragenderen Gegner richtete, entfaltete er die ganze Ueberlegenheit seines Talents; an immer fesselnder Darstellung, an Schärfe der Dialektik, an der Kunst den Gegner lebendig und oft beißend-witzig zu charakterisiren konnte es niemand ihm gleichthun. Weniger Ehre machte es seinem Herzen, daß er an seinem alten Lehrer Steudel, dem er seine Entfernung vom Stift hauptsächlich zuschrieb und der ihm mit der ganzen wohlmeinenden Hülflosigkeit einer überlebten Theologie literarisch entgegengetreten war, jene Ueberlegenheit zu einer so grausamen Mißhandlung mißbrauchte, daß nach dem unverdächtigen Zeugniß Baurs jenem durchaus verehrungswürdigen Manne daran das Herz brach.

Allmählich kam doch eine andere Stimmung über ihn. Gegner wie Ullmann, Tholuck, Neander (dessen besonnener Rath das Verbot des Buches in Preußen abgewehrt hatte), machten theils durch das Gewicht ihrer Argumente, theils durch die christliche Humanität, mit der sie ihm entgegentraten, auf ihn Eindruck; dazu kam das Gefühl seiner geistigen Vereinsamung und der Wunsch, mit der Theologie, die doch sein bester Lebensgehalt war, nicht zu brechen; so daß eine Art von christlicher Reaction in ihm aufkam. In der dritten Auflage seines Buches (1838) rechnete er mit der möglichen Aechtheit des Johannesevangeliums, ließ die Heilungswunder, die er sich nach seinen Magnetismuseindrücken zurechtlegte, gelten, und vor allem hob er die Persönlichkeit Jesu als des unübertrefflichen religiösen Genius, der das Höchste der Religion, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, in seinem Bewußtsein bahnbrechend vollzogen habe, nach Kräften hervor. Noch weiter in der Annäherung an das Christenthum ging er 1839 in seinen „Friedlichen Blättern", in denen er sich wieder zum persönlichen „Vater der Geister" und zur persönlichen Fortdauer bekannte und Christum als das Höchste bezeichnete, was wir in religiöser Hinsicht zu denken vermögen, ja als den, ohne dessen Gegenwart im Gemüthe keine vollkommene Frömmigkeit möglich sei. In dieser Stimmung, in der er sich selbst halbscherzend als einen Heiden bezeichnete, der täglich mehr wieder in's Christenthum hineinwachse und an dem

eine fromme Frau viel Gutes stiften könnte, glaubte er zum theologischen Lehramt nun doch wohlgeeignet zu sein. Nach seiner ganzen Erziehung und Bildungsgeschichte konnte er sich eine andere Basis einer soliden und befriedigenden Existenz für sich nicht denken, als ein öffentliches Amt und speciell eine theologische Professur, und nichts hat ihn zeitlebens mehr gegen die „Theologen" verbittert, als die ihnen zugeschobene Vereitelung dieses Lebenswunsches. Da ihm nun in Württemberg, trotz eines wohlwollenderen Gutachtens des Oberstudienraths, der König die Hoffnung auf eine Universitätsanstellung abschnitt, wandte er sich an Freunde in Zürich, wo eine liberal experimentirende Regierung am Ruder war, und diesen gelang es, wiewohl mit Noth und unter Widerspruch sehr freisinniger Männer, ihm 1839 einen Ruf als Professor der Dogmatik zu verschaffen. Da erhob sich gegen die vollzogene Berufung ein solcher Sturm des öffentlichen Unwillens, daß seine Freunde ihn baten zurückzutreten. Er that es nicht, und mußte erleben, daß die Regierung, um den Sturm zu beschwören, ihn ehe er da war in Ruhestand decretirte, und dann doch von der entfesselten Volksbewegung weggerissen ward. Daß er schon mitten im Tumult einen offenen Brief schrieb, in dem er sich möglichst als guten Christen hinzustellen suchte, und dann, daß er — schon durch sein erstes Buch ein wohlhabender Mann — die Pension von tausend Franken annahm, anstatt sie dem Volke von Zürich vor die Füße zu werfen, waren Schwächen, die auch seine Freunde in Verlegenheit setzten.

Strauß bedachte nicht, daß seine neueren halbpositiven Erklärungen in ihrer schwankenden Natur unmöglich den wuchtigen Eindruck seines Lebens Jesu in der Welt hatten aufheben können. Das Züricher Widerfahrniß, das jede ähnliche Hoffnung für immer ausschloß, verbitterte ihn tief; und in dieser Verbitterung warf er die halben Zugeständnisse, die er dem Christenthum soeben gemacht hatte, alsbald wieder über Bord, um einen neuen noch schonungsloseren Kriegszug gegen dasselbe anzustrengen. Die Vorarbeiten zu seiner Züricher dogmatischen Vorlesung verwerthet er zu einem Werke, das den Christenglauben nun ebenso dogmatisch vernichten soll, wie es das „Leben Jesu" historisch gethan. Diese 1840 erschienene „Dogmatik" nimmt die einzelnen christlichen Glaubenslehren geschichtlich durch, um

zu zeigen, wie sie — in den altkirchlichen Zeiten allmählich entstanden — in den neueren von der erwachten Kritik vollständig zerpflückt worden seien. Da mit dem Aufgang der neueren Philosophie auch eine Ausbildung neuer Denkformen begonnen hat, so ist es natürlich, daß das mit den Mitteln antiker philosophischen Schulung formulirte christliche Dogma seitdem in einen Proceß der Kritik und Neubildung eingetreten ist, der noch keinen Abschluß gefunden hat, und diesen Stand der Dinge braucht man nur unter gehöriger Vertheilung von Licht und Schatten mißgünstig darzustellen, um den Eindruck einer geschichtlichen Auflösung des Dogmas, eines dogmatischen Bankerotts der Kirche, wie Strauß es ausdrückt, hervorzubringen. Aber was würden wir von einem Schriftsteller denken, der uns eine Geschichte der Sittenlehre gäbe, und durch den Nachweis, daß die althergebrachten Formen die sittlichen Wahrheiten zu denken und zu lehren alle kritisch in Anspruch genommen und neue unanfechtbarere noch nicht gefunden seien, vermeinte, das Sittengesetz selbst als haltlos, und die, welche sich noch daran halten, als Thoren erwiesen zu haben? Indem Strauß die Thatsachen des inneren Leben und Erlebens, welche den christlichen Glauben constituiren, fortwährend verwechselt mit den Formeln und Aussagen, welche der Lehrverstand der Kirche und Theologie über dieselben gemacht hat, und mit der Kritik letzterer auch jene der Unhaltbarkeit überführt zu haben meint, beweist er nur, daß er bei allem Scharfsinn und aller Gelehrsamkeit in Dingen des christlichen Glaubens als der Blinde von der Farbe redet. Für diejenigen freilich, welche mit ihm hinsichtlich des Glaubens in gleichem Falle, aber vermöge der Hegel'schen Logik im Besitz des absoluten Wissens waren, war schon sein Leben Jesu, noch mehr seine Dogmatik eine rechte Ermunterung, nicht dahintenzubleiben und dem Christenthum, der Bibel, der Kirche, zuletzt auch der christlichen Moral freiöffentlich Fußtritte zu versetzen. Es entwickelte sich in dem Deutschland der vierziger Jahre jener antichristliche Wettlauf der Bruno Bauer, Ruge, Feuerbach, bis zuletzt Max Stirner den Egoismus des Einzelnen als einzighaltbare Religion und Moral erwies. Strauß hat dem allen zugesehen, ohne ihm ein Halt zu gebieten; er hat von dem Atheisten Feuerbach gesagt, der habe ihm erst das Pünktchen übers I gesetzt, und hat sich in einen wahrhaft julianischen Haß des Christenthums,

in ein gemachtes Heidenthum hineinverbohrt. Zwar an das Hegelsche absolute Wissen glaubte er nicht mehr, aber nach einer neuen, besseren positiven Erkenntniß des Weltgeheimnisses zu ringen, empfand er keinen Trieb. Man hat Strauß so oft mit Lessing verglichen: welch ein unendlicher Abstand zwischen beiden! Lessing hat zeitlebens um positive Wahrheitserkenntniß geworben wie um eine Braut; die geistige Welt liegt vor ihm wie ein unermeßlich reicher Bergschacht, in dem er unermüdlich nach Kleinodien gräbt; — vor Strauß liegt sie wie eine dürre Fläche, auf der er zufrieden ist Ruinen zu constatiren und Nesseln zu ziehen.

Und nun kam, in ganz unerwarteter Weise, die tragische Wendung seines Lebens. Es war natürlich, daß der nun mehr als Dreißigjährige sich nach einer eignen schönen Häuslichkeit sehnte; aber scheu und linkisch, wie ihn seine Erziehung gemacht hatte, wußte er keine Lebensgefährtin zu finden. In seinem argwöhnischen Ketzergefühl von geeignetem Familienverkehr sich ausgeschlossen glaubend, hielt er sich in Stuttgart, wohin er seit Jahren übergesiedelt, desto mehr an Concert und Theater, zu denen seine künstlerische und besonders musikalische Neigung ihn zog. Hier lernte er die schöne, begabte dramatische Sängerin Agnese Schebest kennen, die — fünf Jahre jünger als er, — eben auf der Höhe ihrer Triumphe stand, und beging den verhängnißvollen Mißgriff, ein ästhetisches Wohlgefallen zur Grundlage seines Lebensbundes zu machen. Die vier Jahre seiner Ehe mit ihr sind nach seinem eignen Geständniß die elendesten seines Lebens geworden. Nicht als hätte es einem von beiden Gatten an sittlicher Integrität oder an natürlicher Liebenswürdigkeit und gutem Willen gefehlt, aber es fehlte an einer gemeinsamen geistig-sittlichen Basis für den kritischen und peinlichen protestantischen Stubengelehrten und die auf der Bühne ausgebildete katholische Böhmin. Wie sehr sie sich bemühen mochte eine gute Hausfrau zu sein, seine kleinbürgerliche, namentlich in Geldsachen kleinliche Art konnte ihr die Verwöhnungen ihres Standes nicht nachsehen; sie aber, des ihr geistesfremden Mannes innerlich ungewiß, quälte ihn mit Eifersucht, sperrte ihn ab von seinen Jugendfreunden, die er nicht entbehren konnte, und trieb ihn so durch geistige Aushungerung zur Verzweiflung. Nach vier Jahren, in denen ihm ein

Sohn und eine Tochter geboren worden, verbot er der zu Verwandten gereisten Frau die Heimkehr in sein Haus, und so kam es ohne förmliche Scheidung zur Trennung der Ehe, bei der er die Kinder bis zum sechsten Jahre der Mutter überlassen mußte. Strauß hat diesen Einsturz seiner Häuslichkeit zeitlebens nicht verwunden. Sich mit Leichtsinn darüber wegzusetzen, war er zu sittlich ernst; was aber hätte ihn, der an eine ewige Liebe und ein ewiges Leben nicht glaubte, für diesen Zusammenbruch von Lieb' und Leben entschädigen können? Er haßte und liebte sein „schreckliches Weib“, wie er die Verstoßene nannte, nach wie vor; wenn er sie aus Concert oder Theater einsam ihres Weges gehen sah, schnitt es ihm in's Herz, und seine Kinder am dritten Orte, bei mitleidigen Freunden zu sehen, ertrug er auf die Länge nicht. So ergreift er den Wanderstab, zieht nach München, dann nach Weimar, dann nach Köln, nach Heidelberg, Heilbronn, und wieder nach Bonn, Darmstadt, Ludwigsburg, überall ruhelos, überall lebend von ein wenig Kunst, ein wenig Freundschaft, ein wenig Schriftstellerei, und dabei, zumal ehe die Wiedervereinigung mit seinen Kindern etwas Sonnenschein in sein Leben zurückbringt, so lebensmüde, daß er — kaum vierzigjährig, gesund, unabhängig, und mit so reichen Hülfsmitteln des Geistes ausgestattet — in einem seiner Gedichte aus Anlaß eines verlorenen Stockes sagt: wolle das Leben, das Einzige was ihm geblieben, ihn auch verlassen, er werde sich, es zu halten, nicht so viel Mühe geben als um einen verlorenen Stecken.

So planlos sein äußeres Leben, so planlos war auch sein inneres geworden. Er hatte keinen Lebenszweck: den hat nur, wer einen positiven Gottesgedanken in sich selbst zu verwirklichen und in seinem Volk zu vertreten hat; er aber lebte in der bloßen Verneinung. So tastet er förmlich nach einer geistigen Ausfüllung seiner Tage umher. Er dachte einmal daran, auch der christlichen Moral eine ähnliche Behandlung angedeihen zu lassen wie der Dogmatik; ein guter Geist hat ihn von diesem Attentate abgehalten. Dann wirft er sich auf die Politik, verhöhnt im Jahre 1847 unter dem Bilde Julians des Abtrünnigen Friedrich Wilhelm IV. als den „Romantiker auf dem Thron der Cäsaren“, und fühlt nicht, wie er noch mehr sich selbst ironisirt, den Mann, der anderthalb Jahrtausende nach Julian ein Christenvolk zu einem philosophisch aufgeschminkten Heidenthum zu-

rückführen wollte. Er mischt sich in die Stürme von 1848, zeigt in der Stuttgarter Ständekammer der tollen Demokratie eine tapfere Mannesstirn, aber nur um angewidert dieser Arena sehr bald den Rücken zu kehren. So kommt er aus Noth und Zufall auf die biographische Schriftstellerei, mit der er sich so manchen friedlichen Ruhmeskranz erworben, und die er dennoch als seiner nicht recht würdig wie ein Spielzeug betrachtet hat. Und in der That, wenn wir die Galerie der Bildnisse durchgehen, die er mit Meisterhand gezeichnet, Schubart, Frischlin, Reimarus, Voltaire, selbst Ulrich von Hutten, lauter Persönlichkeiten, denen bei verschiedenartigem Werthe irgend etwas Zweideutiges, Problematisches anhaftet, — wir müssen sagen: keiner von ihnen war für die außerordentlichen Mittel, die seinem Geiste zur Verfügung standen, ein vollentsprechender Gegenstand. Als aber Gervinus ihm vorschlug, ein Leben Luthers zu schreiben, gestand er, daß ihm dazu die Wahlverwandtschaft fehle: Luther war ihm eine „gebrochene Natur“, wie er die durch tiefinneren Zwiespalt zur religiösen Versöhnung durchgedrungenen, die heilsbedürftigen Persönlichkeiten nannte, und denen zog er die ungebrochenen, aber zerfahrenen vor. — Schließlich kommt er doch wieder, nach vollen zwanzig Jahren, auf die Theologie zurück. Er sagt sich selbst vor: das sei die Aufgabe seines Lebens, im deutschen Volke unfreien Glauben und „gebrochenes Leben“ zu überwinden: als ob unfreier Glaube anders überwunden werden könnte als durch mächtigeren freien Glauben, und der innere Zwiespalt und Bruch anders als durch Versöhnung mit Gott! So kommt er darauf, sein „Leben Jesu umzuarbeiten „für's deutsche Volk.“ Zweierlei, was er in seinem früheren Buche versäumt, wollte er jetzt nachholen, einmal die Untersuchung der Quellen, dann die Herausstellung des wirklich geschichtlichen Jesusbildes. Allein in ersterer Hinsicht ist sein Buch ohne alle Originalität: den theologischen Specialforschungen zwanzig Jahre hindurch fremd geblieben, adoptirte er in aller Eile d i e Evangelienkritik, die sein Lehrer Baur inzwischen als Unterbau zur Mythisirung des Lebens Jesu construirt hatte, und ignorirte die zu ganz anderen Ergebnissen gelangten sonstigen selbständigen Forscher. Das Andere anlangend, seinen Versuch, den geschichtlichen Jesus herauszustellen, so zeichnete sich derselbe allerdings vor dem ebendamals grassirenden Renan'schen Roman, der das Leben

Jesu nach dem Schema des Lebens Muhameds zurechtgedichtet hatte, durch wissenschaftliche Nüchternheit und sittliche Sauberkeit aus, blieb aber in seiner Dürftigkeit und Farblosigkeit um ebensoviel hinter demselben zurück, und die Hauptaufgabe, das unbestreitbare eigenthümliche Selbstbewußtsein Jesu zu erklären, löst er gar nicht. Jesus soll auf Sündlosigkeit, als etwas Uebermenschliches, natürlich keinen Anspruch haben, und doch im Unterschiede von einem Paulus, Augustinus, Luther, den „gebrochenen Naturen", eine ungebrochene, harmonische, hellenisch-schöne Natur gewesen sein, in welcher, weil sie sich nie eines Zwiespalts mit Gott bewußt geworden, die Gottheit sich als die reine Güte gespiegelt. Eine hellenisch-harmonische Natur, welche Sünde hat und nicht darum weiß, auf dem Boden von Gesetz und Propheten, auf dem Boden der Religion des Gewissens? Ein Jesus, der mit dieser Schärfe im fremden Auge den Balken wie den Splitter, aber den Splitter im eignen nicht gesehen, — wäre der wirklich noch eine hellenisch-schöne, oder nicht vielmehr eine pharisäisch-widerwärtige Erscheinung? Und dieser seine eigene Erlösungsbedürftigkeit hinwegträumende Schwärmer wäre der Urheber d e r Religion geworden, deren Angelpunkte Sünde und Gnade heißen?

Immerhin war dies zweite Leben Jesu ein erneuter Annäherungsversuch des Verfassers nicht nur an die Theologie, sondern auch an das Christenthum, und als solcher denkwürdig genug. Von dem „Jesus der Geschichte" wollte er jetzt, fast wie die alten Gnostiker, den „Christus des Glaubens" unterschieden wissen, d. h. das Ideal gotteiniger Menschlichkeit, das jener in die Welt gebracht, und das immer tiefer erkannt und immer fruchtbringender auf's Leben angewandt werden müsse, und wie er in diesem Sinne jetzt wieder ein Christ sein wollte, so schrieb er auch der christlichen Kirche wieder einen unveräußerlichen Beruf für die Menschheit zu. Ja er sprach an einem offenen Grabe wieder vom „Eingehen in's Geisterreich" und im Nachruf an Justinus Kerner von der Pflicht der Duldsamkeit, des Friedesuchens, von der Aufgabe, „den Haß nie Meister werden zu lassen über das Eine, was Menschen menschlich und gottähnlich macht, die Liebe." Hätte nur diese milde und fromme Stimmung länger gehalten, und wäre sie besser fundamentirt gewesen! Aber als wollte er der Welt noch einmal zeigen, wie es ihm von jeher an einem festen

Grund der Ueberzeugung gemangelt, und wie ein christlicher Idealismus ohne christlichen Realismus, der nicht blos eine Heilsidee, sondern auch eine Heilsthatsache kennt, nicht zu halten sei, schlägt seine Stimmung noch einmal, wie einst zwischen seinen „Friedlichen Blättern“ und seiner „Dogmatik“, völlig um. — Woher? das ist ein Räthsel: man sagt, weil der geringe Erfolg seines Lebens Jesu ihn verbittert, weil die Haltung der liberalen Theologen demselben gegenüber ihn verärgert. — Wie dem auch sei: er ergreift den Gedanken, nun auch seine „Dogmatik“ zu popularisiren, und derselbe Mann, der in den sechziger Jahren sich an der theologischen Arbeit, an den kirchlichen Fragen wieder betheiligt, überrascht im Beginn der siebziger sein Vaterland mit dem „alten und neuen Glauben“, in dem es heißt „Sind wir noch Christen? Nein“, — „Haben wir noch Religion? Je nachdem man's nimmt.“

Was soll ich sagen über dies noch in frischer Erinnerung stehende Schlußbekenntniß seiner Schriftstellerlaufbahn? Allerdings, — noch einmal dieser ganze bestrickende Zauber eines Lessing'schen Styls! Aber Lessing hatte geendet mit der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts zu ewigem Ziele; Strauß endet mit der Affendescendenztheorie. Ebenso unselbständig, wie er im zweiten „Leben Jesu“ die Baur'sche Evangelienkritik nachgesprochen, spricht er hier den Häckel'schen Materialismus nach und opfert ihm bis auf dürftige Trümmer seinen lebenslang festgehaltenen Idealismus. Aber wenn die wirklich *rohe* Behandlung des Christenthums im ersten Theile des Buches den Bankerott des Theologen in ihm offenbart, der zweite Theil fügt dem auch den Bankerott des Philosophen hinzu; diese zugleich in Wärme und in *Denken* sich umsetzende Bewegung, diese allein existente Natur, die im Menschen doch über sich selbst (— ja wohin denn?) hinausgeht, dies Universum bewegter Materie, das wir auf einmal als den sittlichen Quell aller Gerechtigkeit und Güte verehren sollen, konnten nur Mitleid erregen. Aber Strauß hatte sich mit dem volltönenden „Wir“, mit der großen Gemeinde der Gebildeten, in deren Namen er dies Bekenntniß ablegte, geirrt: die „Wir“ schwiegen stille, und zu seiner herben Enttäuschung wies die öffentliche Stimme seines Volkes so gut wie einhellig seinen „neuen Glauben“ zurück.

Der Sturm des öffentlichen Unwillens ging dennoch in stille

Theilnahme über, als man vernahm, daß der unglückliche, nun auch als Schrifsteller an dem besseren Geiste seines Volkes gescheiterte Mann auf dem Sterbebett liege. Ein schweres, räthselhaftes Unterleibsleiden zerbrach seine Kraft und streckte ihn zuletzt monatelang auf ein Schmerzenslager, von dem er nicht wieder aufstehen sollte. Sein „poetisches Gedenkbuch", das man überhaupt zur Hand nehmen muß, wenn man die Gemüthsseite seines Innenlebens kennen und würdigen lernen will, läßt in diese seine letzten Zeiten tiefbewegende Blicke thun. Er hat seine Leiden menschlich stark und schön getragen, — nicht „wie ein sterbender Sokrates", denn der starb im Glauben an eine höhere Welt, zu der er genese, wohl aber wie ein sterbender Stoiker, die dankbar wiederliebend, die ihn liebten, das schmerzenreiche Dasein gern gegen ein schmerzloses Nichtsein hingebend, tapfer darauf gerichtet, im Sterben kein Anderer als im Leben zu sein. Aber auch wahrhaftig, ehrlich gegen sich selbst: „Nicht war, was ich geschafft, Allwege gut. Ach, bald gebrach's an Kraft, Und bald an Muth. Hier von des Glückes Huld Ward ich begrüßt; Dort hab ich eigne Schuld Wie schwer gebüßt", heißt es in einem seiner letzten Lieder. Daß die Engel des Christenthums, Glaube, Hoffnung, vergebende Liebe auch gegen Feinde sein Sterbebett besucht hätten, davon ist keine Spur. Und doch, — ganz hat er den Standpunkt seines „neuen Glaubens" nicht festhalten können: wenn er aufseufzt

„Ewige Kraft der Welten, hilf der müden Seele
„Diese letzten Qualen standhaft überwinden!"

ruft er da nicht betend eine „Kraft der Welten" an, die hören und erhören könne, und wenn er den erlösenden Tod begrüßt mit einem „Süßer Schlaf, und kein Erwachen!" — setzt er da nicht unwillkürlich doch ein fortdauerndes Etwas, dem der Schlaf süß sein könne, und bezeugt damit, daß die Seele in jedem innigeren Moment den Gedanken ihrer Vernichtung gar nicht vollziehen kann?

Gewiß, wir fühlen am Ende dieses denkwürdigen, reichbegabten, tief unglücklichen Lebens, wie vieles in demselben, das als Ergebniß reiner Wissenschaft auftrat, vielmehr *pathologischer* Natur war. Welch ein Schlaglicht wirft auf dasselbe in jeder Hinsicht ein Selbstbekenntniß, das Strauß noch während der Abfassung seines letzten Buches in sein Tagebuch schrieb: „Hätte man mich in meinem theo=

logischen Beruf gelassen, so glaube ich sicher, daß es mir gelungen wäre, nach und nach alle Quelladern meines Talents in jenes Bette zu leiten", d. h. doch auch: zu ganz anderen Resultaten zu kommen, als zu diesem Gegentheil aller Theologie! Und so mögen wir ihm wohl als einem edlen, reichgeschmückten Opfer des Irrgeistes, der so mächtig durch unsere Zeit geht, unser Mitgefühl nicht versagen: nur ein Prophet, ein Fackelträger unserer Zukunft kann er uns nicht sein; denn die Leuchte, die in den Sumpf und Abgrund des Nihilismus führt, — wie glänzend sie sei, ist sicher ein Irrlicht. —

Lessings Nathan der Weise und das positive Christenthum.

Es gibt Persönlichkeiten, in denen sich das innerste geistige Leben eines Volkes und Zeitalters wie in einer Herzkammer zusammenfaßt, um von da aus in tausend und tausend Pulsen zurückzuströmen in die Gesammtheit und so erst in dieser zum Bewußtsein zu kommen, so daß dann jeder, welchen die allgemeine geistige Strömung des Jahrhunderts ergreift, sich zugleich in persönlicher Abhängigkeit von einem solchen Herrschergeiste befindet. In der Entwicklungsgeschichte unseres deutschen Volkes nimmt auf ganz einzige Weise Luther diese königliche Stellung ein, in dessen Brust im sechzehnten Jahrhundert des ganzen deutschen Volkes Herz schlägt, der die Geschichte unserer Reformation zuerst als innerste, persönlichste Herzensgeschichte durchlebt, um sie dann im weltgeschichtlichen Nachbild in's Aeußere zu tragen, und der daher auch in seiner persönlichen Christenart die Art und Weise deutsch-evangelischer Frömmigkeit auf Jahrhunderte ausgeprägt hat. Aber nächst Luther wüßte ich keinen, der in der inneren Geschichte unseres Volkes so sehr eine ähnliche Stellung einnähme als der Mann, der uns heute beschäftigen soll, Lessing: wie in jenem die Geistesthat des sechzehnten Jahrhunderts, der Bruch des deutschen Gewissens mit der mittelalterlichen Kirche sich vorbildlich vollzieht, so in diesem die Geistesthat des achtzehnten Jahrhunderts, der Bruch des deutschen Verstandes mit der altprotestantischen Dogmatik. Man hat, insofern mit einem gewissen Rechte, Luther und Lessing öfters verglichen: freilich, der ungeheure Unterschied zwischen beiden liegt zu sehr auf der Hand, als daß es nöthig wäre ihn hervorzuheben; sie lassen sich ja nur vergleichen, wie Glaube und Zweifel sich vergleichen läßt. Luther der Heros des

gläubigen Herzens, das aber nichts weniger als erkenntnißblind ist, das mit Prophetenaugen in die Tiefen der Gottheit hineinschaut; Lessing der Heros des kritischen Verstandes, der wohl Ueberlieferung zu zersetzen, aber Offenbarung nicht zu durchspähen vermag, denn „wer da zweifelt — sagt die Schrift — der ist wie die Meereswoge, die vom Wind getrieben und geweht wird", und in der unruhigen Flut spiegelt der Himmel sich nicht. Darum aber braucht der Zweifel doch nicht des Glaubens unbedingter und verwerflicher Widerpart zu sein, ja er kann des Glaubens Vorläufer, er kann ein Zuchtmeister auf den Glauben werden, wenn er eine eng und starr gewordene Form des Glaubens zerbricht und so einer neuen freieren Entfaltung desselben vorarbeitet. Und wenn nun der Gang des deutschen Protestantismus, wie er bis zu Lessings Zeiten verlaufen, es etwa erfordert hätte, daß eine für das Glaubensleben erstickend gewordene Glaubensform zerbrochen würde, und wenn eben Lessing ihm diesen Dienst geleistet hätte, nicht damit der Glaube selber sammt jener Form begraben würde, vielmehr damit er in einem neuen verklärten Leibe auferstünde, — wäre dann nicht auch der Lessing'sche Zweifel anzuerkennen als ein Mitarbeiter am Reiche Gottes?

Aber das ist eine Betrachtung, die wir hier nur andeuten, nicht ausführen können. Ebensowenig dürfen wir darauf eingehn den ganzen Umfang des Gebiets zu umschreiben, auf dem der ungemeine kritische Verstand Lessings, gepaart mit so viel schöpferischer Kraft und sittlicher Energie, als ein Zuchtmeister gewirkt hat: unser gesammtes deutsches Leben in Wissenschaft und Literatur, den Bereich unserer Kunstanschauungen insonderheit, und ganz vorzüglich das Reich unserer dramatischen Kunst. Es ist allein Lessing der Theologe, der uns heute beschäftigen soll, der Trutztheologe, in den ja der Literat, Aesthetiker, Dramaturg mehr und mehr auslief. Und zwar dieser Theologe nicht als Verfasser jener kleinen sachlich wie persönlich gleich schneidigen Streitschriften, die ja auf ihre Zeit lebhaft genug eingewirkt haben und in der Theologie auch bis heute nachwirken, aber doch schon damals eine unmittelbare Macht auf die gesammte Nation nicht ausüben konnten, geschweige denn jetzt noch ausüben können. Sondern allein mit dem Lessing wollen wir uns beschäftigen, der sich nach seinem eigenen treffenden Ausdruck „auf seiner alten

Kanzel, dem Theater, an's Predigen gibt", der den Reinertrag seiner Theologie in Form eines dramatischen Gedichtes gemeinnützig macht, mit dem Verfasser Nathans des Weisen. Der Dichter des Nathan — das ist auch allein der Lessing, der noch heute in Deutschland volksthümlich-lebendig ist, und so wenig wir vom poetischen Gesichtspunkt aus das Urtheil von Gervinus werden theilen wollen, „dieses Stück sei neben Göthes Faust das Eigenthümlichste und Deutscheste, was unsre neuere Poesie geschaffen habe", — das werden wir allerdings bekennen müssen: es gibt nicht leicht ein Lehrgedicht, das einem Volke so sehr in Fleisch und Blut übergegangen wäre, wie Nathan uns Deutschen; noch heute drückt dasselbe das eigentliche religiöse Bekenntniß der großen Mehrzahl unserer Gebildeten aus. Ist dem aber so, so ist es ja wohl noch immer kein überflüssiges Unternehmen, dies Lehrgedicht darauf anzusehen, wiefern es Wahrheit lehre und wiefern nicht.

Lassen Sie mich in Kürze an den Quell und Inhalt des Gedichtes erinnern. Die Zeit der Kreuzzüge, die unter langer kriegerischen Berührung von Morgenland und Abendland auch mancherlei geistige Wechselwirkungen der Völker und Religionen vermittelte, hat eine Fabel von drei Ringen hervorgebracht, die den Streit der drei Religionen, des Judenthums, des Christenthums und des Islam, im Sinne zweifelmüthiger Parteilosigkeit darstellt. Ein Sultan sucht einen Anlaß, einem reichen Juden Geld abzupressen, und fragt ihn deshalb nach dem rechten Glauben; wird der Jude seinen eignen als den rechten nennen, so will der Sultan das als Beleidigung des seinigen aufnehmen; wird er die Palme dem Islam zugestehen, so soll er gefaßt werden mit der Frage, warum nimmst du denselben nicht an? Der kluge Jude aber antwortet mit einem Gleichniß. Ein kostbarer Ring, der einen unvergleichlichen Edelstein umschließt, erbt in einer Familie von Geschlecht zu Geschlecht bis auf einen Vater, der den Erben unter drei gleich lieben Söhnen zu wählen hat. Jeder von den drei Söhnen bittet den Vater um das köstliche Erbtheil, und um nun keines seiner Kinder zu kränken, läßt der Vater zwei weitere zum Verwechseln ähnliche Ringe machen, so daß nun jeder meint den ächten zu haben; wie mit den drei Ringen, schließt der Jude, so verhält es sich mit den drei großen streitenden Religionen. Aus diesem alten Gleichniß, das bekanntlich den Glanzpunkt des Nathan bildet,

hat Lessing sein ganzes Drama gesponnen. Der Jude, den er Nathan nennt, wird unter seinen Händen zum Musterbilde der edelsten, geistesfreiesten Humanität. Der Sultan, Saladin, ein nicht minder hoch- und weitherziger Character, legt jenem, wiewohl in argloserer Gesinnung, die verfängliche Frage vor und schließt von der Antwort überwältigt mit dem weisen Juden einen innigen Freundesbund. Beiden edlen Männern nun gelingt es durch eine Reihe von Verwicklungen hindurch zum Dritten in ihrem Bunde auch einen Christen zu gewinnen, einen gefangenen jungen Tempelherrn, der wegen seiner Aehnlichkeit mit einem früh verschollenen geliebten Bruder von Saladin auf dem Richtplatze begnadigt, in Abwesenheit des Nathan die Tochter oder Pflegetochter desselben, Recha, aus den Flammen gerettet hat. Dem edlen Muhamedaner und Israeliten gegenüber wird dieser Templer andererseits von zwei eifrigen Vertretern des christlichen Bekenntnisses in Anspruch genommen, von dem jesuitischen Patriarchen, der ihn im Namen der Kirche als Verräther des Mannes benutzen will, der ihm das Leben geschenkt hat, und von Daja, der christlichen Pflegerin in Nathan's Hause, die vom Edelmuthe desselben wie tief immer beschämt, es doch nicht lassen kann den Raub zu verrathen, den Nathan, indem er das Christenkind Recha nicht im positiven Christenthum erzogen hat, an der christlichen Kirche begangen. Wie nun endlich der junge Ritter, von dieser Art Christenthum zurückgestoßen, sich innerlich ganz auf die andere Seite gestellt hat, wird offenbar, daß er auch nach seiner Abkunft dahin gehört: er und Nathans Pflegetochter sind Geschwister, zwar Christenkinder, aber Kinder jenes verschollenen Lieblingsbruders des Saladin, und so schließt sich Jude, Christ und Muhamedaner zu Einer in edler Liebe verbundenen Familie zusammen.

Was ist's nun, das dies Drama uns lehren will? Denn daß uns hier nicht etwa nur jene Befriedigung des empfindenden Geistes geboten werden soll, die zu erzeugen der einzige Zweck der reinen Kunst ist, — daß hier etwas gelehrt, nach Lessings eignem Ausdruck „gepredigt“ werden soll, das leidet ja keinen Zweifel. Man empfängt zuweilen die Antwort: das Abthun des Religionshasses, der fanatischen, verfolgungssüchtigen Gesinnung, die so oft, das wahre Wesen aller Religionen verleugnend, im Namen derselben gehegt wird; die Verlegung des Streites der Religionen vom Boden der Leidenschaft

und Gehässigkeit auf das Gebiet des sittlichen Wetteifers, der Bewährung in Früchten der Liebe. So scheint auch Herder, auch Göthe den Nathan aufgefaßt zu haben, wenn jener „einen Kranz von Lehren der schönsten Art, der Menschen-, Religions- und Völkerduldung" darin findet, und dieser „das darin ausgesprochene göttliche Duldungs- und Schonungsgefühl" lobpreist. Wäre nun dies und nichts Andres im Nathan ausgesprochen, dann hätte Lessing jedenfalls nicht zu fürchten brauchen, daß wider denselben „die Theologen aller geoffenbarten Religionen innerlich schimpfen würden", denn der evangelischen Kirche wenigstens hat es Gottlob zu keiner Zeit an offenbarungsgläubigen Theologen gefehlt, die daran hielten, daß das Christenthum allein durch die Macht der Wahrheit und Liebe die Welt überwinde. Aber kann denn überhaupt der Gedanke der gegenseitigen Duldung und Schonung der verschiedenen Religionen der Grundgedanke des Dichters sein? Dann hätte er uns ja drei wirkliche gläubige Repräsentanten der drei positiven Religionen vorführen, und uns zeigen müssen, wie dieselben unerachtet ihrer vollen und warmen Ueberzeugung von der Wahrheit gerade ihrer Religion dennoch gegen den Andersgläubigen der humanen Duldung, der schonenden und erbarmenden Liebe sich fähig erwiesen. Denn daß allein Personen, die in verschiedenen Religionen wirklich mit vollem treuem Glauben stehen, nicht aber solche, die sie etwa äußerlich noch bekennen, aber innerlich mit dem Eigenthümlichen ihres Bekenntnisses zerfallen sind, uns die gegenseitige Duldungsfähigkeit dieser Religionen veranschaulichen können, das bedarf keines Beweises. Hätte uns Lessing demgemäß einen wirklichen rechtgläubigen Juden, Christen, Muhamedaner vorgeführt, dann würde sich's freilich gezeigt haben, daß von diesen drei Religionen nur eine einer solchen Duldung fähig ist und darum auch zu ihr sich verpflichtet fühlt, die christliche; die beiden anderen aber grundsätzlich der Duldung widerstreben, die eine, weil sie — die sich selbst verkennende bloße Vorstufe der vollkommenen Religion — die Verheißungen Gottes an eine bestimmte auserwählte Nationalität bindet, also eine allgemeine Menschenliebe weder Gotte zutrauen, noch ihren Bekennern predigen kann, die andere, weil sie aus einem Geiste der fanatischen Ueberhebung und Gewaltthätigkeit geboren ist, der alle Andersgläubigen Hunde nennt und die Ehre Gottes und des

Propheten mit Feuer und Schwert auszubreiten gebietet. Das Christenthum aber, die Religion der persönlich erschienenen, die Welt sittlich überwindenden ewigen Wahrheit und Liebe, kennt zwar auch nicht jene schlechte und feige Toleranz, die auf dem Unglauben an irgendwelche heiligende Wahrheit und auf dem Mangel an jeder herzhaften erbarmenden Liebe beruht und derzufolge Christus sein Kreuz und die Apostel ihre Martyrien sich besser gespart haben würden; wohl aber kennt es die wahre, sittliche Duldung und Schonung, welche auf der allgemeinen und unbedingten Achtung der menschlichen Persönlichkeit beruht. Indem das Christenthum in jedem, auch dem verkommensten Heiden, den von Gott nach seinem Bilde geschaffenen, von Christus mit seinem Blute erlösten Menschen erkennt und achtet, der nur durch den heiligen Geist, den frei wehenden und frei machenden Geist der Wahrheit und Liebe zum beseligenden Glauben geführt werden kann, muß es jeden physischen oder moralischen Glaubenszwang verwerfen, der aus dem Nichtchristen ja doch nur einen Namenchristen, d. h. einen Unchristen, nimmermehr aber einen wahren Christen zu machen vermöchte. Und wo es anders verfährt, wo es je die Mission der Wahrheit und Liebe vertauscht mit der Proselytenmacherei der List oder Gewalt, da überall fällt es von sich selbst ab und sinkt herunter auf den jüdischen und muhamedanischen Standpunkt.

Bekanntlich aber ist es durchaus nicht dieser eigenthümliche Standpunkt des Christenthums, der im Nathan zu Worte kommt, und ebensowenig der eigenthümliche Standpunkt des Judenthums oder des Islam. Vielmehr sind die drei Hauptpersonen zwar in den drei genannten Religionen aufgewachsen, haben auch durchaus keine Neigung, die eine derselben mit der anderen zu vertauschen, vertreten aber ebensowenig das Eigenthümliche und Characteristische ihres Bekenntnisses als die vollere, geschweige denn als die alleinige Wahrheit. Jeder von ihnen nimmt wohl für das Positive seiner Religion eine gewisse Duldung in Anspruch, die Achtung und Schonung jener von Nathan dem Saladin geschilderten Pietät, die jeder edlere Mensch für das von seinen Vätern Ueberlieferte hat, aber keinem von ihnen fällt der Schwerpunkt seiner Ueberzeugung in das Eigenthümliche, Positive seiner Religion; derselbe liegt vielmehr allen dreien in einem über das Positive erhabenen Allgemeinen, in einer Religion des Vor-

sehungsglaubens und der Menschenliebe, der gottesfürchtigen Humanität. Auf diesem Standpunkte gewinnen sie weit mehr als bloße gegenseitige Duldung, gewinnen sie Einigung mit einander; von diesem Standpunkte aus werden ihnen die Unterschiede von Judenthum, Christenthum und Islam so unwesentlich, wie uns heute die Unterschiede von Reformirt und Lutherisch. „Ich habe nie verlangt, daß allen Bäumen Eine Rinde wachse“, sagt Saladin vom Unterschiede seines und des christlichen Bekenntnisses: da fällt denn freilich die Duldung der Unterschiede, die so äußerlicher Art sind, daß sie sich zum Kern der Religion wie die Rinde zum Baume verhalten, den Dreien nebenbei von selbst ab; aber um so klarer ist auch, daß das Absehn des Dichters nicht auf diese Duldung als solche, daß es vielmehr auf das Höhere und Tiefere, auf das Einigende selbst gerichtet sein muß, welches dieselbe hervorbringt. Mit Einem Worte: was Lessing im Nathan predigt, ist nicht sowohl die gegenseitige humane Duldung der drei Religionen, als vielmehr eine über denselben liegende einige und einigende neue Religion, eine Religion allgemeiner Gottesfurcht und Humanität, die er als das allein Wesentliche, als den alleinigen bleibenden Kern aller positiven Religionen betrachtet. Daß dies die Meinung Lessings sei, wird zum Ueberfluß von seinen eignen Aeußerungen bestätigt, wie von jener schon angeführten, daß die Theologen aller geoffenbarten Religionen auf sein Drama innerlich schimpfen würden, oder der bedeutsamen anderen: „Nathans Gesinnung gegen alle positiven Religionen war von jeher meine eigene.“ In diesem Sinne wird Lessings Nathan auch insgemein verstanden und gepriesen, in diesem Sinne ist er gleichsam das symbolische Buch der aufgeklärten gebildeten Neuzeit geworden.

Lassen wir uns einmal diesen Sinn des Lessing'schen Dramas als Wahrheit gefallen; lassen wir einmal die fromme Humanität, — und eine gottlose, atheistische Humanität, wie sie mitunter im neunzehnten Jahrhundert gepredigt wird, ist ja Lessing weit entfernt zu wollen, — lassen wir einmal die fromme Humanität als Ziel und Krone aller wahren Religion gelten. Wir können es, wenn wir dieselbe vollkommen beim Worte nehmen und sie uns in jene Liebe Gottes und des Nächsten übersetzen dürfen, die nach der Schrift der Inbegriff von Gesetz und Propheten ist, und schwerlich hätte Lessing

gegen eine solche Uebersetzung etwas einzuwenden gehabt. So wäre seine Humanitätsreligion ja eben das, was Christus selbst jenem Schriftgelehrten, dem er dann auch die Geschichte vom barmherzigen Samariter erzählt, auf seine Frage: „was muß ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe“ zur Antwort gibt und mit einem „Thue das, so wirst du leben“ als einzige Bedingung des Seligwerdens bezeichnet. Sind wir darüber einig, so erwächst jedoch an den Dichter des Nathan die vollberechtigte, unabweisliche Frage: welches ist zu jenem Ziel der wahren und vollkommenen Religion der richtige Weg? Sind Judenthum, Christenthum, Muhamedanismus drei Wege, von denen jeder zu diesem Ziele zu führen vermag; sind sie drei Wege, deren jeder gleich gewiß, gleich gut zu ihm führt? Oder ist doch der eine Weg vor dem andern? Oder ist vielleicht doch nur einer von den dreien der rechte Weg, die anderen falsche? Auf diese Frage scheint uns Lessing sonst wohl die Antwort zu geben: das Christenthum sei zu jenem Ziele wenn nicht der einzige, doch der vorzüglichste Weg. Wenn er im „Testament des Johannes“ mit fühlbarer Wärme hervorhebt, wie der greise Apostel seine ganze Verkündigung in die Worte zusammengefaßt „Kindlein, liebt euch unter einander“; wenn er in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ die biblische Offenbarung auch des Alten Testamentes als besondere göttliche Führung gelten läßt und über dem Alten Testament das Neue als großen gottgegebnen Fortschritt anerkennt, jenseits dessen nur noch das Ziel der Erziehung, die Mündigkeit durch's Offenbarwerden eines „ewigen Evangeliums“ zu erwarten sei, so sollte man denken, er müßte das Christenthum als den von Gott selbst gewiesenen Weg zu dem Ziel der Vollkommenheit, der frommen, wahren Menschlichkeit feiern. Aber im Nathan sieht's leider ganz anders aus; da scheint es, als ob jeder andere Weg eher zu jenem gepriesenen Ziele führte, als gerade das Christenthum. Zwar daraus wollen wir dem Dichter keinen besonderen Vorwurf machen, was man ihm oft am schwersten angerechnet hat, daß die sittlich schlechtesten Charactere seines Stückes, Daja und der Patriarch, gerade die christlich eifrigsten sind. Man darf nicht vergessen, daß Lessing „von seiner alten Kanzel, dem Theater“, gerade für Christen predigen will; darum muß er diese gerade durch die Vorhaltung der religiösen Zerrbilder in ihrer eignen

Gemeinschaft und der sittlichen Lichtbilder aus der nichtchristlichen Welt zu beschämen suchen. So hat ja auch Christus seinem eigenen Volke den barmherzigen Samariter neben den fühllosen jüdischen Priester und Leviten gestellt, ohne damit doch im Entferntesten sagen zu wollen, das samaritanische Volk oder der samaritanische Glaube sei besser als Volk und Glaube der Juden. Schlimmer ist, daß derjenige Vertreter des Christenthums, der sich zum Standpunkt der reinen Humanität emporringt, der Tempelherr, das nicht thut mit Hülfe des Christenthums, vielmehr unter steigender Bitterkeit und Verachtung gegen dasselbe. Man könnte auch das noch entschuldigen und sagen: das Christenthum, über das der Tempelherr sich immer schnöder äußert, ist eben das Christenthum einer Daja, eines abergläubischen Weibes, dem das äußerliche Christsein, das Getauftsein alles, und das innerliche Christsein, das Gott- und Menschen-Lieben nichts gilt, — ist eben das Christenthum des Patriarchen, der aus demselben einen Deckmantel für jede Schurkerei macht; und wenn der Templer nun, weil er keine besseren Proben von Christenthum sieht, überhaupt an demselben irre wird, so ist das die Schuld der Leute wie Daja und der Patriarch, und nicht die des Dichters. Aber alle diese Entschuldigungen vergehen uns, wenn wir gewahren, daß während sich der Christ lediglich im Bruche mit seiner Religion zur Humanität erhebt, die Nichtchristen auf der anderen Seite in ihren pietätsvoll festgehaltenen Religionen gerades Weges zu Tugenden gelangt sein sollen, wie sie erweislich nur auf dem Boden des Christenthums wachsen.

Jener Saladin, den Lessing zum Spiegelbilde der Humanität für uns deutsche Christen gemacht hat, hat schon dem Mittelalter für den edelsten Repräsentanten des Islam gegolten; auch Dante, der große theologische Dichter, hat ihm einen Ehrenplatz im Jenseits angewiesen, so nahe dem Reiche der Seligen, als er ihn einem Nichtchristen irgend anzuweisen vermochte. In der That war der ägyptische Sultan ein ritterlich ebenbürtiger Gegner der Fürsten und Helden des Abendlandes, die unter dem Zeichen des Kreuzes mit ihm kämpften; insonderheit besaß er eine Tugend, welche die Ritterzeit an ihren Fürsten fast am höchsten hielt, die „Milde", d. h. im Sinne des Mittelalters die Freigebigkeit; an verschwenderisch offenen Händen übertraf ihn niemand. Aber den Saladin, den uns Lessing zeichnet,

diesen Nathanael ohne Falsch, der da ausruft: „Ich soll mich stellen, soll besorgen lassen, soll Fallen legen, soll auf's Glatteis führen. — wann hätt' ich das gekonnt?", den Helden, „der lieber Gottes Gärtner wäre", wie der Tempelherr von ihm sagt, den kennt die Geschichte nicht. Diesen Lessing'schen Saladin würde man überhaupt vergeblich suchen im weiten Heldensaale des Halbmonds, während man im Heldensaal des deutschen Christenvolkes ihm mehr denn einmal begegnen würde, denn er ist ein durch und durch deutscher, deutsch-christlicher Character, der seinen Ursprung aus Lessings Herzen nicht verleugnen kann und nun doch seinen Ursprung aus dem Geiste, an dem auch Lessings Herz sich großgenährt hat, verleugnen soll! — Aber das eigentliche Ideal des Dichters ist ja nicht einmal Saladin, sondern Nathan. Nun sage ich nichts Neues, wenn ich daran erinnere, daß zu diesem Nathan ohne Zweifel des Dichters Freund, Moses Mendelssohn, Porträt gesessen, der edle humane Philosoph, der allerdings als Jude geboren war und gestorben ist, aber von dem doch kaum jemand behaupten möchte, er sei was er war aus dem Judenthum heraus geworden, und nicht aus der von allen Seiten ihn als Lebensluft umwehenden deutsch-christlichen Bildung und Sitte. Aber auch von diesem gewiß verehrungswürdigen Moses Mendelssohn bezweifeln wir entschieden, daß er dessen fähig gewesen wäre, was Lessing seinem Nathan zudichtet, dem die Christen ein geliebtes Weib und sieben traute Kinder morden und dessen Antwort und Vergeltung auf diese Greuelthat nach dreien Tagen ein väterliches Erbarmen ist, das er an einem hülflosen Christenkind ausübt. Mit vollem Rechte ruft der Klosterbruder, als er diese That der Feindesliebe vernimmt, bewundernd aus: „Nathan, Nathan, ihr seid ein Christ; bei Gott, ihr seid ein Christ;" aber sehr mit Unrecht antwortet Nathan darauf: „Was mich euch zum Christen macht, das macht euch mir zum Juden." Ich sage: sehr mit Unrecht, denn im Christenthum liegt die Möglichkeit einer solchen Feindesliebe, im Judenthum liegt sie nicht. Ist das zu viel behauptet? Nun, ich berufe mich auf ein Zeugniß, dessen Gültigkeit in dieser Frage nicht zu bestreiten sein wird, auf die geheiligte Urkunde der jüdischen Religion, auf's Alte Testament. Wenn ein solcher Klang und Ton überhaupt im Herzen dieser Religion schlummerte, — hier müßte er doch einmal, irgend einmal wenigstens

laut werden, als Exempel, als Gebot, als ideale Zeichnung; aber das Alte Testament weiß von einer solchen Feindesliebe nichts. Wollen Sie wissen, was für eine Antwort das Alte Testament auf der reinsten Höhe, auf welcher persönliche Frömmigkeit in ihm erscheint, in seiner Psalmdichtung hat auf Thaten, wie sie die Christen an Nathans Weib und Kindern begangen haben sollen? Lesen Sie den ergreifenden 137sten Psalm „An den Wassern Babels saßen wir und weinten, wenn wir an Zion gedachten:“ womit schließt er in Bezug auf Babel, das solche Thaten an Israel und Jerusalem gethan hat? Mit einem Rachegebet, mit dem furchtbaren Wort: „Wohl dem, der dir vergelten wird, wie du uns gethan hast; wohl dem, der deine jungen Kinder nimmt und zerschmettert sie an dem Felsen!“ Könnte ein solches Wort im Psalter stehen, wenn die Religion des Alten Testamentes ein Menschenherz zu jener Feindesliebe, wie Lessing sie seinem Nathan zuschreibt, zu erziehen vermöchte? Nein, solchen Triumph der Humanität, der Gottes- und Menschenliebe hat erst Der in die Welt gebracht, der am Kreuze sterbend für seine Mörder beten konnte und der mit der Kraft seines aus Liebe zu Feinden vergossenen Blutes den Seinen das neue Gebot in die Herzen schrieb: „Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thuet wohl denen, die euch beleidigen und verfolgen.“ So hat denn Lessing hier mit einem Kranze, den er nur im Garten des Christenthums zu pflücken vermochte, einen Juden geschmückt, während er dem gegenüber die Unvergleichlichkeit und Unersetzlichkeit des Evangeliums lediglich zur Prätension einer fanatischen Betschwester und eines niederträchtigen Pfaffen herabsetzt: eine Verkennung und Verleugnung der Wohlthaten Christi, wie sie schneidiger kaum gedacht werden kann. Und wenn nun diese schneidige Verkennung und Verleugnung der Wohlthaten Christi jahraus jahrein von Tausenden, die sich Christen nennen, bewundert und beklatscht wird, da darf man wahrlich fragen: hat denn Christus nichts Besseres um euch verdient?

Vermag aber allein der Baum des Christenthums die goldene Frucht der vollendeten Humanität zu tragen, die Lessings Ideal ist, so muß denn doch das Unterscheidende, Eigenthümliche, Positive im Christenthum, dasjenige, was es nicht wie den Glauben an Einen Gott und das Gebot der Nächstenliebe mit den anderen beiden Reli-

gionen gemein hat, eine andere Bedeutung haben, als Lessing ihm einräumt. Ihm ist, wie aus Nathans Reden vor Saladin hervorgeht, das Positive in allen drei Religionen gleichermaßen nur die an sich unwesentliche Hülle der allgemeinen religiös-sittlichen Vernunftwahrheiten, die fromme Ueberlieferung, die wir aus Pietät gegen unsere Väter ehren, für uns aber nicht mehr nöthig haben, sobald wir erst zur Erkenntniß jener darin eingehüllten allgemeinen Wahrheiten gelangt sind. Aber merkwürdig, wie hier der Dichter sich selbst schlägt, wie er lediglich sich selbst fängt in seinem Netze, das er dem positiven Christenthum gesponnen hat.

> Vor grauen Jahren lebt' ein Mann im Osten,
> Der einen Ring von unschätzbarem Werth
> Aus lieber Hand besaß. Der Stein war ein
> Opal, der hundert schöne Farben spielte,
> Und hatte die geheime Kraft, vor Gott
> Und Menschen angenehm zu machen, wer
> In dieser Zuversicht ihn trug —

so bekanntlich beginnt das Gleichniß von den drei Ringen. Der ächte Ring ist die wahre Religion. Wodurch ist er der ächte? Durch den Stein, der die Kraft hat vor Gott und Menschen angenehm zu machen, „wer in dieser Zuversicht ihn trug." Was macht also die wahre Religion zur wahren? Ein Inhalt, der in Zuversicht des Herzens angeeignet die Kraft hat vor Gott und Menschen angenehm zu machen. Dieser Inhalt kann nicht das bloße Wissen sein, daß man Gott und Menschen lieben *solle*, denn das haben hernach die andern beiden Brüder mit ihren falschen Ringen auch, sie sollen ja ebendarin wetteifern mit dem dritten. Sondern offenbar besteht er in einer göttlichen Hülfe und Gabe, sich Gott und Menschen angenehm zu machen, einer Hülfe und Gabe, die dadurch wirksam wird, daß man in Zuversicht, d. h. im Glauben sie ergreift; mit einem Wort, der Edelstein ist die *Gnade*. Ja wo ist nun die Gnade in der jüdischen, in der muhamedanischen Religion? Sie wissen beide wohl von Ueberlieferung, Satzung, Verheißung vielleicht —, aber von Gnade, die vor Gott und Menschen angenehm zu machen die Kraft hat, weiß allein das Evangelium Jesu Christi. Aber fahren wir in der Geschichte der drei Ringe fort. Also die drei Ringe sind da, äußerlich ununterscheidbar, aber nur einer hat die Kraft „vor Gott und Menschen angenehm zu machen." Da

ist nur ein Doppeltes möglich. Entweder die beiden Brüder mit den falschen Ringen vermögen sich bei Gott und Menschen ebensogut angenehm zu machen als der dritte, ohne den Edelstein, allein aus eigner Kraft, und dann ist der ächte Ring, die wahre Religion kein Kleinod, vielmehr ein Danaergeschenk, welches dem, der es hat, lediglich die eigne Anspannung und Ausbildung seiner sittlichen Kräfte erspart, und wie könnte ein solches Faulkissen sittlicher Trägheit auch nur einem weisen und guten menschlichen Vater, geschweige denn dem vollkommenen Vater im Himmel entstammen? Oder aber die beiden anderen Brüder vermögen es nicht, sich aus eigner Kraft Gott und Menschen angenehm zu machen, und dann ist der ächte Ring, die wahre Religion sehr leicht zu erkennen, sehr bald erkannt an dem, woran sie selbst erkannt sein will, an ihren Früchten. Wie denn auch eine frömmere mittelalterliche Version der alten Fabel den ächten Ring, das Christenthum, sich sogleich erweisen läßt durch die Wunder, die von ihm ausgehen, während andererseits die falschen Ringe sich durch ihre Unfähigkeit, Wunder zu wirken, verrathen.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei diesem Hauptpunkt, um den es sich zwischen dem Nathan und dem Evangelium handelt. Lessing meint, jene wahrhafte Humanität, jene vollendete Gottes- und Menschenliebe, in welcher das Neue Testament nicht minder als Nathan der Weise die reifste Frucht der Religion anerkennt, lasse sich trennen von dem Gottesbaume des Christenthums, der vom Himmel herab gepflanzt ist, um solche Frucht auf Erden zu tragen; er meint, sie lasse sich auch auf flachem Boden gewinnen oder an beliebigen anderen Sträuchern. Das ist sein großer, tiefgreifender Irrthum. Das Christenthum leugnet mit nichten, daß es auch außerhalb seines Wirkungskreises große Unterschiede des Edlen und des Gemeinen gibt; es spricht dem natürlichen Menschen die Fähigkeit nicht ab, Edles an Andern zu thun und Edles an sich selbst hervorzubilden; aber das leugnet es und spricht es ab, daß der Mensch das Wohlgefallen des heiligen Gottes, der seine Kinder vollkommen will, wie Er vollkommen ist (Matth. 5, 48), erwerben könne ohne die Gnade; daß er den Ruhm, den er vor Gott haben sollte, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, erlangen könne außerhalb der Gemeinschaft mit dem allein und vollkommen Gerechten, mit Christus. Wohl weist Christus

selbst jenen Schriftgelehrten an die allbekannten Gebote und hält ihm aus dem Leben eines halben Heiden, eines Samariters ein glänzendes Beispiel ihrer Erfüllung vor; dennoch spricht er im selben Athemzug „zu seinen Jüngern insonderheit“: „Selig sind die Augen, die da sehen was ihr sehet, und die Ohren, die da hören was ihr hört“ (Luc. 10, 23—37), — warum das, wenn es nur jener Gebote und solcher Exempel bedürfte? Wohl erkennt Petrus den römischen Hauptmann Cornelius als einen Mann an, der „Gott fürchtet und Recht thut und daher Gotte angenehm ist“ (Ap.-Gesch. 10, 35), aber er fährt nun nicht im Sinne Lessings fort: „folglich brauchst du mein Christenthum nicht, du bist ja schon auf deinem eignen Wege, dem Wege classischer Humanität und jüdischen Proselytenthums, am rechten Ziele angelangt“, sondern nun erst recht lehrt er ihn Christum kennen, nun erst recht tauft er ihn auf den Namen desselben, wie denn jenes berühmte „Angenehm“ in der That nichts anderes heißt, als „Gotte willkommen“, um ihn noch näher zu sich heran, in die Heilsgemeinschaft seines Sohnes zu ziehen. Das alles wäre freilich unverständlich, wenn, wie der Nathan die Sache ansieht, der Christ zur Geschichte Christi kein wesentlich anderes Verhältniß hätte als der Jude zur Geschichte Mosis oder der Türke zur Geschichte Muhameds; wenn ihm diese Geschichte nichts anderes wäre als der Stiel, an dem die Blume gewachsen ist, als die ehrwürdige aber für sich unwesentliche Ueberlieferung, der er gewisse allgemeine religiös-sittliche Wahrheiten verdankte. Aber die Geschichte Christi, sein Leben, Sterben, Auferstehen, ist uns etwas Anderes, unendlich Größeres als das, sie ist uns Heilsgeschichte mit einem Wort; eine Geschichte, die einmal für alle geschehen, nun in allen sich innerlich wiederholen will durch eine unvergängliche Geistes- und Lebensfülle, die ihr innewohnt; eine Geschichte, die wir glauben, nicht etwa blos, wie Nathan meint, weil unsere Väter, „deren Blut wir sind“, sie uns „auf Treu und Glauben“ überliefert, sondern weil sie selbst uns das Herz abgewinnt und an diesem Herzen als Gotteskraft sich bewährt. Denn der Heiland, an den wir glauben, soll uns ja keine lediglich geschichtliche Person, kein lediglich Verstorbener, Dagewesener bleiben, sondern als der Auferstandene, also Verklärt-Lebendige durch die Kraft seines ewigen Geistes sein Bild und Leben in unsere Herzen hinein zeichnen

und zeugen, uns seinen Tod und seine Auferstehung innerlich mitleben und nachleben lassen, auf daß wir in seiner Gemeinschaft der alten angebornen Selbstsucht absterben und zu neuem göttlichen Liebesleben auferstehen: das ist das Christenthum des Neuen Testaments! Und ist denn nicht dies Christenthum selbst schon, und nicht erst ein anderes mit Lessing zu erwartendes „ewige Evangelium", das Christenthum eben in dieser seiner Positivität die allein wahrhaft humane Religion, die Religion der allein wahrhaftigen Humanität? Wenn doch das „Reinmenschliche" allein das Heilig-menschliche, das vom Göttlichen ganz durchleuchtete Menschliche sein kann, ja wo ist denn in allen Völkern und Zeiten dies Reinmenschliche irgend in Reinheit erschienen, außer in dem Einen, den noch heute selbst seine bittersten Feinde keiner Sünde zeihen können, in dem Gottessohne, der sich selbst am liebsten des Menschen Sohn genannt hat, in dem „Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (2. Kor. 4, 4.; Kol. 1, 15), welches Paulus als den anderen, geistlichen und himmlischen Adam (1. Kor. 15, 45—47), d. h. das wahre, geistliche und himmlische Urbild unseres Geschlechtes verkündigt? Und wenn nun dieses reale Ideal der Menschheit für alle kommt, lebt, stirbt, die den Menschennamen tragen, ohne Unterschied von Mann oder Weib, Jude oder Grieche, Sclave oder Freier, wenn er sie alle zu dem Ebenbilde Gottes, nach welchem sie geschaffen sind, d. h. zur Wahrheit, Reinheit, Vollkommenheit des menschlichen Wesens, herzustellen verheißt dadurch, daß Er in ihnen Gestalt gewinnt —, was ist sein Reich denn andres, als das erschienene Reich wahrhaftiger Humanität, die eben Divinität ist? —

Wir sind zu Ende mit unserer Kritik des Gedichtes, die nur eine theologische, nicht eine ästhetische hat sein sollen; noch nicht zu Ende mit dem Dichter desselben. Ist der Nathan das letzte, tiefste, erwogenste Wort Lessings? Nicht ganz. Die unbillige Zurücksetzung des Christenthums gegen Judenthum und Islam ist nicht seine Herzensmeinung; sie kommt auf Rechnung der augenblicklichen Verstimmung, in der sich der Dichter des Nathan wider seine theologischen Zeitgenossen befand, auf Rechnung der verzeihlichen Lust, die „Schwarzröcke", mit denen er in einen bitteren theologischen Krieg verwickelt war, tüchtig zu ärgern; in der später geschriebenen Erziehung des Menschengeschlechts, wie gesagt, bestreitet er dem Christenthum seinen

Vorrang unter den vorhandenen Religionen durchaus nicht. Auch erscheint er im Nathan mit dem Positiven im Christenthum fertiger, als er in der That war; Lessing war in Wahrheit nichts weniger als fertig damit; er rang mit den Problemen der christlichen Offenbarung mit aller Energie der glühendsten Wahrheitsliebe, und mancher Bewunderer des Nathan würde sich sehr verwundern, wenn er Lessings „Christenthum der Vernunft“ oder eben die „Erziehung des Menschengeschlechts“ läse und daraus ersähe, wie der große Zweifler die Lehren von der Dreieinigkeit, der Erbsünde, der Genugthuung sich in seiner Weise als Vernunftwahrheiten anzueignen bemüht ist. Dennoch bleibt wahr, was er selbst sagt: Nathans Gesinnung gegen alle positiven Religionen ist von jeher meine eigne gewesen;“ die Anschauung, daß das Positive, Geschichtliche im Christenthum nur die an sich unwesentliche Vermittelung allgemeiner religiös-sittlichen Wahrheiten sei, ist die eigentliche Grundüberzeugung Lessings; er ist in reinster Erscheinung der Träger der hernach unter dem Namen „Rationalismus“ herrschend gewordenen Denkart. Setzen wir Theologen uns darum über seine persönliche Stellung zum Christenthum zu Gericht? Lessing hat es so von den Theologen seiner Zeit erwartet und wohl auch erfahren: unsre Stellung wenigstens ist eine andere. Nicht nur, weil wir überhaupt nicht zu richten, sondern das Gericht Dem zu überlassen haben, der „größer als unser Herz“ ist, sondern auch darum, weil wir den größeren Theil der Schuld an dem Lessing'schen Irrthum auf unseren eignen Stand, auf unsere eigne Wissenschaft nehmen. Ja, die größere Schuld — denn freilich vollkommen unschuldig irrt kein Mensch in göttlichen Dingen — trägt an diesem folgenreichen Irrthum die theologische Entwicklung von Luther an bis auf Lessing. Wenn Jahrhunderte hindurch der Zusammenhang des Positiv-christlichen und des Allgemein-menschlichen verabsäumt, wenn die Moral, die unzertrennliche Schwester der Religion, Jahrhunderte hindurch wie ein Aschenbrödel behandelt, wenn die lebenvolle Heilsthatsache Jahrhunderte lang systematisch in Spiritus gesetzt wird, um ein alleinseligmachendes Verstandessystem daraus zu destilliren, dann ist es nur natürlich und nothwendig, daß das Allgemein-menschliche am Ende zum Panier gegen das positive Christenthum gemacht, die Religion umgekehrt zur bloßen Magd der Moral herabgesetzt, und der Verstand

zur Empörung wider die Offenbarungsthatsache getrieben wird, aus der man ihm lediglich eine Zwangsjacke zu machen gewußt hat. Das sind die Ursachen des mit Lessing und durch Lessing eintretenden Bruches der deutschen Geistesentwickelung mit der altprotestantischen Glaubenslehre, von dem wir zu Anfang redeten, eines Bruches, der, wir wiederholen es, als ein vorsehungsvoller anerkannt werden muß, wie schmerzlich er immer sei. In diese Krisis des deutschen Protestantismus fällt die Entwicklung einer ganzen Reihe unsrer größten Dichter und Denker: dürfen wir uns wundern, daß dieselben alle mehr oder weniger mit dem positiven Christenthum zerfallen erscheinen? Keiner von ihnen hat es leichtfertig weggeworfen; sie haben mit ihm gerungen, nicht sowohl um es los zu werden, als um es sich anzueignen, allein ihre Zeit vermochte es ihnen in der Gestalt, deren sie bedurften, leider nicht zu bieten. Aber sie alle überragt gerade Lessing an sittlichem Ernst, an Energie der Wahrheitsliebe im Zweifeln und Suchen. Er hat um die Wahrheit, und gerade die religiöse Wahrheit, zeitlebens gerungen wie um eine geliebte Braut. Ihm ist die theologische Kritik wahrlich kein Exercitium des religiös-sittlich gleichgültigen Verstandes: seine ernste Pietät, sein edler sittlicher Wille ist überall wesentlich mit dabei. Auch löst er nie auf um aufzulösen, sondern damit besser, haltbarer wieder zusammengesetzt werden möge. Indem er die stärksten Angriffe aufs Christenthum, die Wolfenbüttler Fragmente, veröffentlicht, ist es ihm Ernst damit, dem Feuer Luft zu machen, nicht daß es verheerend um sich greife, sondern daß es gelöscht werden könne; er meint den rechten Angreifer des Christenthums entdeckt zu haben, aber auf den rechten Vertheidiger hofft er und harrt er. Hätte Lessing, um zwei Menschenalter später geboren, den großen Fürsprecher der Religion vor den „Gebildeten unter ihren Verächtern" vor sich gehabt und seine große Erneuerung der Theologie aus der Idee und Thatsache des urbildlichen Erlösers mit erlebt, seine Stellung zu Religion und Christenthum wäre muthmaßlich eine ganz andere geworden. Nun aber lag eben in dem, was er in seinem Zeitalter von Irrthum und Wahrheit vertreten hat, seine eigenthümliche Sendung.

In der That verdanken wir der von Lessing vor allen zum Durchbruch gebrachten geistigen Bewegung jenes Zeitalters auch für Christenthum und Theologie nicht Weniges noch Geringes. Sie hat

uns befreit von der falschen Knechtschaft des Bibelbuchstabens, die demselben selber Zwang anthuend die wahrhaft menschliche, geschichtliche und literärische Vermittelung der göttlichen Offenbarungen und damit auch das volle Verständniß des göttlichen Gehaltes derselben vor uns verbarg. Sie hat uns befreit von jener einseitigen und schiefen Auffassung des Christenthums als eines Inbegriffs geoffenbarter Lehrsätze, über der die Freiheit der Herzensreligion und die Bewährung des Glaubens im Leben so sehr zu kurz kam, und hat uns das positive Evangelium nicht als den Widerspruch und Widerstreit des wahrhaft Menschlichen, sondern als dessen heiligende Erfüllung fassen gelehrt. Sie hat die im Namen des mißbrauchten Christenthums zwischen den Kindern desselben Volkes und desselben Gottes aufgerichteten Schranken des Hasses und der Verachtung abgetragen und indem sie den unfruchtbaren Glaubenszank in einen Wettstreit der Liebe und guten Werke verwandeln lehrte, in der That, wie Herder vom „Nathan“ rühmt, einen Kranz von Lehren der schönsten Art, der Menschen-, Religions- und Völkerduldung um die folgenden Geschlechter geschlungen. Das alles freilich in einem Gegensatz zum positiven Christenthum und in einer Verkennung desselben, die auch den besten Früchten der Aufklärungszeit einen peinlichen Beigeschmack gibt; denn alle jene Errungenschaften waren voll und reif am Baume des biblischen Christenthums zu pflücken, die Aufklärungszeit aber hat sie unreif abgepflückt, ihnen auf ihren Beeten eine Nothreife gegeben und dann sich eingebildet, sie hätte sie auf dieser ihrer flachen Erde gezogen. — So ziemt es uns, denen in unseren Tagen ein volleres Verständniß des biblischen Christenthums wieder vergönnt ist, auch geistigen Heroen wie Lessing gegenüber an dem großem Ehrenpunkt des Christen zu halten: werdet nicht der Menschen Knechte. — Erkennen und pflegen wir dankbar jeden Strahl der ewigen Wahrheit, der uns durch einen derselben aufgegangen ist, aber vergessen wir nicht, daß auch sie nur Planeten waren, die um die ewige Sonne der Wahrheit kreisten, und nur so weit uns leuchten können, als sie ihr Angesicht ihr zugewandt hatten. Also: Alles ist euer, — es sei Paulus oder Apollos, es sei Luther oder Lessing; ihr aber seid Christi, und Christus ist Gottes. —

Göthe's Faust
in seinem Verhältniß zum Christenthum.

Wir deutschen Christen haben beim Genuß unsrer neueren großen Dichter leicht ein gemischtes Gefühl. Wir fühlen unser innerstes Gemüth von ihnen angesprochen und ergriffen; wir erfahren ihre Geistesmacht in uns als eine veredelnde und reinigende, und wir fragen uns doch: Sind es auch Geister aus Gott, die diese Macht über uns üben? Haben diese großen Geister nicht im Zwiespalt mit dem biblischen Evangelium gestanden; hat nicht ein modernes Heidenthum, schlimmer und schuldiger als das naive antike, an ihnen Theil; sind sie nicht zuerst die Propheten, dann die Idole jenes sogenannten modernen Bewußtseins geworden, das neuerdings die Frage: Sind wir noch Christen? mit einem runden Nein beantwortet und als sein Bekenntniß den baaren Atheismus und Materialismus aufgestellt hat? Also die Frage nach der Christlichkeit unsrer neueren großen nationalen Dichtung! Man wird diese Frage nicht zu stellen haben auf das innerste persönliche Verhältniß der Dichter zu dem in Christo geoffenbarten Gott: das Gericht darüber haben wir überall einem Größeren zu überlassen, der uns auch hier zuruft: Richtet nicht! Auch nicht darum handelt sich's, ob in ihren Dichtungen ein rechtgläubiges Bekenntniß des positiven Christenthums zu finden sei. Wäre ein solches überhaupt in Dichtungen weltlicher Gattung zu suchen, so doch jedenfalls nicht in Erzeugnissen jener großen Uebergangsperiode des deutsch-protestantischen Geistes, da veraltete Formen des christlichen Bewußtseins zerbrachen und neue, befriedigendere noch nicht gefunden waren: unsre großen Dichter wären nicht, was sie als solche sein mußten, die Brennspiegel des nationalen Geisteslebens, wenn nicht auch diese Dissonanz desselben durch ihre Seele gegangen wäre. Vielmehr das

allein ist die Frage, zu der ein Recht besteht und auf die es ankommt: Sind diese poetischen Werke im tiefsten Grunde erzeugt aus dem christlichen Geiste, wie er als die innerste und mächtigste Triebkraft unsrer nationalen Entwicklung weht wo er will — auch außerhalb des kirchlichen und des persönlichen Bekenntnisses, oder sind sie erzeugt aus einem anderen, entgegengesetzten, aus dem naturtrunkenen, gewissenlosen, gottesleugnerischen Geiste, den etliche den modernen nennen? Diese Frage, die ja ebensowohl dem Theologen wie dem Aesthetiker angehört, möchte ich im Nachfolgenden an dem gewaltigsten Werke unsrer neueren deutschen Dichtung zu lösen versuchen, an Göthe's Faust.

Denn der ist doch, alles in allem genommen, das Größte, das unser Größter geschaffen hat. Er ist sein Lebenswerk in einem Sinne wie kein andres; sechzig Jahre hindurch, von seiner straßburger Sturm- und Drangzeit an bis in's Vorjahr seines Todes hat er es mit sich herumgetragen und die geniale Kraft seiner Jugend wie die geklärte Weisheit seines Alters hineingelegt. Nicht daß es ein in aller Weise vollendetes, ebenmäßiges Werk wäre, wie manches andere, das er geschaffen: die weiten Zeitabstände der Ausführung, welche den Dichter jedesmal als einen Anderen zu seiner Dichtung zurückkehren ließen, die Liebhaberei desselben, alle möglichen Nebensachen, die mit der Idee des Ganzen nichts zu schaffen haben, episodisch hineinzuweben, endlich das im zweiten Theile im Vergleich zum ersten so fühlbare Sinken der dichterischen Kraft haben den Faust mit eben solchen Mängeln der Durchführung behaftet, wie sie aus ähnlichen Ursachen an manchem unsrer großen mittelalterlichen Riesendome erscheinen. Aber dieser Mangel an Ebenmäßigkeit und Vollendung selbst hängt wie bei diesen mit der alles überragenden Größe des Werkes zusammen. Das Gedicht ist ja gar nicht zu classificiren; es ist ganz einzig in seiner Art. Wie das Alterthum in der Ilias, das Mittelalter in der Divina Commedia sein eigenstes Dichtwerk hervorgebracht hat, so die Neuzeit im Faust. Es ist unser; der Genius keines anderen Volkes hätte es schaffen können als nur des deutschen; aber auf alle an der modernen Bildung theilnehmenden Völker übt es seinen Zauber aus.

Was ist dieses wunderbaren Werkes Sinn?

Man kann zunächst sagen, es sei in einer Art von mythischer

Einkleidung des Dichters eigne Lebensgeschichte. Der „Uebermensch" Faust, dem alle Schranken der Wissenschaft und des Lebens zu eng sind, der aus grübelnder Einsamkeit, aus schwermüthigen Selbstmordsgedanken sich in den Strudel des Lebens stürzt, um ein liebes Mädchenherz zu gewinnen und zu brechen, — es ist nach Göthe's eignen Geständnissen im Grunde der Dichter selbst in den Stimmungen seiner straßburger und frankfurter Sturm- und Drangzeit, da eine abgelebte geistige Welt seinem Genius unter den Füßen zerbrach, im ahnungsvollen Gefühl unendlicher Lebensfülle die Brust ihm springen wollte, und der Nachklang des unschuldig-schuldvollen Idylls von Sesenheim ihm in der Seele lag. Und noch greifbarer liegt dieser biographische Faden im zweiten Theil zu Tage, wo die Versetzung Faust's in's höfische Leben, die Entdeckungsfahrt in's Land des klassischen Alterthums, die Vermählung mit „Helena", d. h. dem antiken Schönheitsideal, endlich die bis in's höchste Alter fortgesetzte praktische Arbeit der Naturbewältigung uns alle Stadien des späteren Göthe'schen Lebens der Reihe nach vergegenwärtigt. Gleichwohl ist diese biographische Deutung des Gedichts nur eine halbwahre und vorläufige. Nie hat z. B. eines der Göthe'schen Liebesverhältnisse unseres Wissens entfernt zu einem so schuldvoll-tragischen Ausgang geführt wie Faust's Verhältniß zu Gretchen; nur die schuldbewußte Unruhe dichterischer Phantasie hat die möglichen äußersten Consequenzen eines Liebesspiels, wie er es mit dem Herzen der armen Friederike von Sesenheim getrieben, schon dem straßburger Studenten in dieser Weise vorzumalen vermocht. Ueberhaupt aber war es ja ein gegebener historischer Stoff, der die Idee des Gedichts in ihm erweckte, die im frankfurter Volksbuch ihm nahgetretene, im Puppenspiel auch bereits dramatisirte Faustsage, die Sage von einem fahrenden Gelehrten des sechszehnten Jahrhunderts, dem alles redlich zu erwerbende Wissen und Können zu gering gewesen und der darum nach frevelhafter Entschränkung desselben durch Bündniß mit dem Bösen getrachtet. Diesem Sagenstoffe, der ihn allerdings anheimelte wie ein wahrer Zauberspiegel seiner eignen tiefsten Seelengeheimnisse, hat Göthe nicht nur eine ganze Reihe von Einzelzügen, wie den Uebergang Faust's von der Theologie zur Magie, den Bund mit Mephistopheles, die Scene in Auerbach's Keller, selbst die Hofgeschichten des zweiten Theils und

das Heraufbeschwören der Helena entnommen, sondern auch — in genialem Austausch der eignen Seele mit der der Sage — die Idee seines ganzen Gedichts. Es ist mit einem Wort das aller gottgeordneten Schranken Spottende, das Unersättliche und Unbändige, das Titanische in der Menschenseele, — ihr Unendlichkeitstrieb, an den schon in der Geschichte des Sündenfalls die Lockstimme anknüpft: „Ihr werdet sein wie Gott“, — was den Dichter aus eigner inneren Wahlverwandtschaft an der Faustsage ergriffen und bei ihr festgehalten hat.

So ist der Held seines Gedichts nicht der Faust der Sage und nicht der Göthe der Wirklichkeit, sondern der Mensch als solcher in dem tragischen Grundzug seines Wesens, einem Zuge, der natürlich nicht beim alltäglichen Menschen, sondern bei dem eminenten, beim Genius unter den Menschenkindern characteristisch hervortritt. Liegt der Unendlichkeitstrieb nicht in der menschlichen Natur als einer gottverwandten, gottebenbildlichen; ist es nicht der höchste Adel der menschlichen Seele, daß nichts Endliches sie ausfüllen kann, daß sie nur Ruhe finden kann im Unendlichen, Ewigen, in der Gemeinschaft des ewigen Gottes? Aber unsre menschliche Art oder vielmehr Unart ist es, diesen Trieb nicht auf Gott zu richten, sondern auf die Welt, die als der Inbegriff des Endlichen ihn nicht befriedigen kann, und dieser tragische Irrgang menschlicher Natur, den der Genius mit seinen geistigen Riesenkräften in bedeutsamster Weise erschöpfen wird, dieser höchste und tiefste Gegenstand der Tragödie ist die — wir entscheiden nicht, wie bewußt oder wie instinctiv vom Dichter erfaßte — Idee unsres Gedichts, in welchem Göthe uns auf höchster Potenz geschaffen hat, was man sonst der modernen Zeit im Unterschiede vom Alterthum versagt glaubt, das mythologische Drama.

Dasselbe trägt demnach im Unterschiede von allem, was man sonst Tragödie nennt, einen wesentlich symbolischen Character, indem die uns vorgeführte individuell-menschliche Geschichte hier nicht als ein einzelner Zug aus der Fülle menschlich-geschichtlichen Lebens, sondern als Sinnbild eines Allgemein-menschlichen, einer philosophischen oder theologischen Idee uns in Anspruch nimmt. Hierin beruht einmal die ganze Größe der dichterischen Aufgabe, die zu lösen war. Denn um poetische Gestalt zu gewinnen, mußte jene allgemeine, philosophische oder theologische Idee eben in einer anscheinend individuellen, indi-

viduell-lebenswahren Geschichte gleichsam Fleisch und Blut annehmen, und das hat sie im ersten Theile des Faust auch in wahrhaft bewundernswerther Weise gethan, mit Hülfe theils der Fülle eignen Herzblutes, das der Dichter in seinen typischen Helden hineinlegte, theils des trefflich verwendeten mythologischen Apparats, den der deutsche Volksaberglaube hergab, des mittelalterlichen Zauber-, Teufel- und Hexenwesens; — im zweiten Theile freilich hat sich dem greisen Dichter theilweise eine poetisch-unlebendigere, allegorisirende Symbolik an Stelle des lebensvollen, volksthümlichen Mythus untergeschoben. Andrerseits beruht auf jenem symbolischen Character des Gedichts die Schwierigkeit seines tieferen Verständnisses und das Mannigfaltige und Unerschöpfliche seiner Deutung. Die meisten Menschen, welche den Faust lesen oder auf der Bühne sehen, begnügen sich damit, ihn zu verstehen wie Kinder; er ist ihnen ein dramatisirtes Zaubermährchen, dessen tiefe Lebenswahrheit im ersten Theile sie stückweise ergreift und überwältigt, ohne daß sie nach einem tieferen Sinn des Ganzen fragten; auf den zweiten Theil lassen sie sich ohnedies nicht ein, oder kehren von einem Versuch dazu enttäuscht und abgeschreckt bald wieder zurück.*) Aber auch diejenigen, welche jenen tieferen Sinn im Allgemeinen erfaßt haben, gehen in der näheren Durchführung desselben wieder mannigfach auseinander, nicht blos in der Deutung von Einzelheiten, in welche des Dichters Muthwille allerhand dem großen Ganzen fremdartige Liebhabereien „hineingeheimnißt" hat, sondern auch in der Auffassung jener großen Züge, in denen die Idee des Gedichts sich entfaltet. Denn das ist gerade der Unterschied lebendiger, poetischer Symbolik von frostiger, unpoetischer Allegorie, daß der Dichter — darin ganz dem Propheten ähnlich — sie nicht aus nüchterner Reflexion, sondern aus unmittelbarer Eingebung und innerer Anschauung erzeugt und daher nicht einmal selbst von seinen Conceptionen anders als stammelnd prosaische Rechenschaft zu geben vermöchte. So können auch andere nachher nicht durch eine rein verstandesmäßige, exacte Analyse, sondern nur mit Hülfe einer in den dichterischen Werdeproceß sich hineinversetzende Divination über diese Eingebungen sich Klarheit verschaffen und werden dabei je nach Maß und Art ihrer

*) Erst die neuerlichen Aufführungen des zweiten Theils scheinen denselben wenigstens als Zaubermährchen dem größeren Publikum zu erschließen.

Divinationsgabe, die wiederum durch ihren verschiedenen allgemein-geistigen Horizont bedingt ist, das Eine sehen und das Andere nicht sehen, oder Dasselbe in verschiedenem Lichte sehen. Darum läßt die Auslegungsliteratur des Faust, wie ansehnlich sie sei, immer wieder neuen Erörterungen Raum: es ist eben ein ächtes Kunstwerk auch darin etwas wahrhaft Göttliches, daß es nicht ausgeschöpft wird, daß es ein Gegenstand unendlicher Auslegungsarbeit bleibt. Nicht in der Bestreitung, wohl aber in der Ergänzung seitheriger Auslegungen sucht denn auch der nachstehende bescheidene Versuch das Recht seines Daseins.

Also Faust, wie der Dichter ihn uns darstellt in Gestalt eines jener großen Universitätslehrer des späteren Mittelalters, die alles Wissen der Zeit in sich vereinigten, — Faust ist der Mensch in seiner geistigen Unersättlichkeit, in seinem Unendlichkeitstriebe der Welt gegenüber. „Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne, Und von der Erde jede höchste Lust, Und alle Näh' und alle Ferne Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.“ Zunächst hat Faust diesen Unendlichkeitstrieb gerichtet auf die ideale Welt der Gedanken, auf die Wissenschaft; er hat „Philosophie, Jurisprudenz, Medicin und leider auch Theologie“ studiert, und ist von alledem unbefriedigt geblieben. „Ich sehe, daß wir nichts wissen können, Das will mir schier das Herz verbrennen.“ Aber mitten durch diesen ungestillten Wissenstrieb zieht sich ein anderer, der nicht blos „vom Himmel die schönsten Sterne“, sondern auch „von der Erde jede höchste Lust“ fordert, der auf die reale Welt gerichtete Trieb des Besitzens und Genießens; — „auch hab' ich weder Gut noch Geld, Noch Ehr' und Herrlichkeit der Welt; Es möchte kein Hund so länger leben.“ Denn erst vom Zusammengreifen vollkommener Erkenntniß und höchsten Genusses der Welt ließe eine Befriedigung der Seele sich hoffen. Darum hat Faust, hinausgreifend über die Grenzen des dem Menschen vergönnten Wissens und Könnens, „sich der Magie ergeben“, ob diese ihn durch ihre Geheimmittel hineinversetzen könne in das Centrum des Daseins. Und in der That gelingt es ihm in tiefbewegter mitternächtiger Stunde, in jener Osternacht, den Erdgeist zu beschwören, den Genius der irdischen Welt, — etwa wie es in einer geheimnißvollen Stunde höchster Erregung dem Dichter zu Theil wird, das irdische Weltgeheimniß

wie mit Augen zu schauen. Er schaut es, aber er kann es nicht festhalten; dem Moment des seligen Schauens folgt das desto schärfere durchbohrende Gefühl der Armuth und Ohnmacht, des Tantalusdurstes nach unendlichem Leben, und in diesem Gefühle schreitet Faust in jener Nacht zum letzten, verzweifelten Ausweg, zu dem Entschluß, durch Selbstmord die ihm unerträglich gewordenen Schranken des irdischen Daseins zu sprengen. Da, wie er eben den Giftbecher an die Lippen setzt, ertönen die frommen Chorlieder, die den Ostermorgen begrüßen, und diese „Himmelstöne, mächtig und gelind“, rufen in ihm das Nachgefühl jener frommen Kindeszeiten wach, da er in den engsten Schranken des Wissens und Könnens im Glauben selig war, rufen durch diese Erinnerung ihn in's Leben zurück. Verkünden sie ihm nicht auch jetzt das Geheimniß, wie man in aller Enge des irdischen Daseins die Luft der Unendlichkeit und damit der Seligkeit athmen könne, — in der Gemeinschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen? Aber Faust kann sich's nicht zu eigen machen, — „Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu streben, woher die holde Nachricht tönt“, ruft er aus, und „Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.“

So erfahren wir, daß für Faust vor der Entfesselung jenes unbändigen Dranges der Erkenntniß, der ihn so unselig gemacht hat, eine Zeit christlich-frommen Kindesglaubens gelegen, da „der Himmelsliebe Kuß sich in ernster Sabbathstille auf ihn herabstürzte, und ein Gebet ihm brünstiger Genuß war“, und es ist, als wolle ihn die ewige Liebe noch einmal am Scheideweg seines Lebens mahnen und locken. Der folgende Ostertag mit seiner Erquickung in der erwachten Natur und unter fröhlichen Menschen scheint die Verzweiflung der vorangegangenen Nacht in milde Wehmuth aufzulösen, und als er am Abend in seine stille Studierzelle zurückkehrt, ist eine fromme gottsuchende Stimmung über seine Seele gekommen:

— Entflohen sind nun wilde Triebe
Mit jedem ungestümen Thun;
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun.

Ach, wenn in unsrer engen Zelle
Die Lampe freundlich wieder brennt,

Dann wird's in unserm Busen helle,
Im Herzen, das sich selbst erkennt.
Vernunft fängt wieder an zu sprechen
Und Hoffnung wieder an zu blühn;
Man sehnt sich nach des Lebens Bächen,
Ach, nach des Lebens Quelle hin.

Aber diese innigen Klänge, die uns hineinblicken lassen in ähnliche, wahrhaft fromme Stunden des Dichters, bezeichnen nur ein letztes Aufflammen des Gotteszuges im Herzen Faust's vor seinem Erlöschen. Bald hören wir ganz andere Töne aus seiner Seele, bald hören wir ihn jedes dem Menschen von Gott beschiedene Erdenglück als ein begrenztes und darum trügerisches verfluchen, als Betrug verfluchen auch jede fromme Resignation, auch den frommen Zauber jener Osternacht ....

Wenn aus dem schrecklichen Gewühle
Ein süßbekannter Ton mich zog,
Den Rest von kindlichem Gefühle
Mit Anklang froher Zeit betrog, —
So fluch' ich allem, was die Seele
Mit Lock- und Gaukelwerk umspannt,
Und sie in diese Trauerhöhle
Mit Blend- und Schmeichelkräften bannt!
— — — — — — — — — — — —
Fluch sei dem Balsamsaft der Trauben,
Fluch jener höchsten Liebeshuld!
Fluch sei der Hoffnung! Fluch dem Glauben!
Und Fluch vor allem der Geduld!

Wir sehen, jene Nacht, in der ihm der Erdgeist erschien, hat im Leben Faust's eine Wendung hervorgebracht, aber nicht zu Gott hin. Er hat der Weltseele in's Auge geschaut: hinfort kann er nicht mehr zurück in den todten Wissenskram, — nach kurzem Kampfe mit einem „Rest von kindlichem Gefühle", das ihn zu Gott zurückrufen möchte, ist der Zug zur realen Welt, zur unendlichen Lebensfülle der Natur- und Menschenwelt desto unwiderstehlicher in ihm hervorgebrochen, und bereits hat er den bösen Geist, der in den Lüften herrscht, (Eph. 2, 2; 6, 12. „O gibt es Geister in der Luft, die zwischen Erd' und Himmel schweifend wohnen" 2c,) gerufen, ihn „zu neuem, buntem Leben zu führen." Mit einem Wort, der Unendlichkeitstrieb Faust's, als Wissenstrieb gescheitert und verzweifelt, wird zum Triebe unend-

lichen Genießens, schrankenlosen Ausgenießens der Welt, und ebendamit führt er zum völligen Bruch mit Gott, zum Bund mit dem Teufel. Denn der unbändige Erkenntnißtrieb straft sich wohl durch seine Unfruchtbarkeit, ist aber im Uebrigen mit einem Wandel in Gottes Wegen noch vereinbar: dagegen der schrankenlose Genußtrieb ist nur zu bethätigen Hand in Hand mit einem Geist der frivolen Selbstsucht und vollendeten Gemeinheit, der sich über alles göttliche Recht und Gebot frech und kalt hinwegsetzt. Als diesen Geist der Selbstsucht und Gemeinheit hat Göthe seinen Mephistopheles (der Name stammt aus dem alten Volksbuch vom Dr. Faust) gezeichnet, diese wunderbare Modernisirung des mittelalterlichen Teufels und geniale Personificirung der biblischen Idee des Bösen, als den Doppelgänger, der fortan die Schritte Faust's begleitet, als das schlechte, frivole, gemein-selbstsüchtige Ich, das dem besseren, edleren, gottverwandten in uns gegenübertritt, aber nicht als eine Macht, die wir wegschicken könnten, wie wir sie gerufen, — als eine Macht, die uns umgarnt, die uns ihre Straße führt und dem Verderben zuführt. Faust *spielt* zuerst mit dieser halb unbewußt gerufenen, dann doch von ihm erkannten Macht; er will den zufällig gefangenen Teufel festhalten und gibt ihm so Gelegenheit, ihm seine Gaukelbilder und Sirenenlieder vorzuführen; bald hält der Teufel *ihn*. Nicht als ob Faust wähnte, die Welt, die der Satan ihm fortan zu unbeschränkter Verfügung stellen soll, könnte seinem Unendlichkeitstriebe wirklich jemals Genüge thun, — im Gegentheil, er verwettet, der ächte Titan, sein Leben, seine Seele auf den Augenblick, zu dem er sagen werde: „Verweile doch, du bist so schön", den Augenblick, der nie kommen soll, weil nichts sein unersättliches Herz je dauernd befriedigen wird. Nicht auch, als wähnte er, Satan könne ihm auch nur für den Augenblick ächten Genuß, wahre Freude geben: — „Was willst du, armer Teufel, geben? Ward eines Menschen Geist in seinem hohen Streben Von Deinesgleichen je gefaßt? Doch hast du Speise, die nicht sättigt, hast du rothes Gold, das ohne Rast, Quecksilber gleich, dir in der Hand zerrinnt, Ein Spiel, bei dem man nie gewinnt rc." Dennoch ergibt er sich ihm mit einem Entschluß der Verzweiflung, weil sein unbändiges Herz keinen Rath weiß, als in Ermangelung der wahren Befriedigung den unendlichen *Taumel* zu wählen, weil hinter ihm

die Brücken abgebrochen sind — ein desperates sich in die Flammen des Verderbens Stürzen, wie es tiefpsychologisch beim Widerspruch des besseren Bewußtseins der übermächtigen, dämonischen Begierde im Sünder entspricht. „Ich habe mich zu hoch gebläht" — ruft Faust jetzt, die ideale Richtung seines bisherigen Lebens verleugnend, aus — „In deinen Rang gehör' ich nur; Der große Geist hat mich verschmäht, Vor mir verschließt sich die Natur; Des Denkens Faden ist zerrissen, Mich ekelt lange vor allem Wissen. Laß in den Tiefen der Sinnlichkeit Uns glühende Leidenschaften stillen. . . ."

Von da an zeichnet uns des Dichters geniale Kunst seinen Helden auf der, Stufe um Stufe abwärts führenden, Bahn des verlorenen Sohnes. Mephisto führt zunächst den tiefsinnigen, hochgeistigen Mann in die allerordinärste, geistlos-wüste Kneipgesellschaft, in Auerbach's Keller, um ihm zu zeigen, „wie leicht sich's leben läßt." Allerdings, das schlägt noch nicht an; Faust fühlt sich hier nicht wie Mephisto in seinem Elemente: so muß er weiter in die Hexenküche sinnlicher Aufstachelung, wo ein Zauberbild weiblicher Reize seine Augen gefangen nimmt, ein Zaubertrank ihn verjüngt, d. h. die entschlummerten heißen Triebe der Jugend in ihm aufweckt. Und so ist es hinreichend vorbereitet, das so alltäglich-schlichte und so wunderbar-einzige Liebestrauerspiel Faust und Gretchen. Der dämonisch überlegene Mann einem unschuldig-lieblichsten Naturkinde voll Herzensgüte, Kindesfrömmigkeit und unbehüteter sinnlichen Schwachheit gegenübergestellt, das er, um die höchste Lust dieser Welt zu genießen, so weit es menschenmöglich ist in sein Verderben verwickelt und zu Grunde richtet. Wohl ringt in ihm mit der gemeinen sinnlichen Begierde die auflodernde Flamme einer wahrhaftigen Liebe. Er flieht vor sich selbst, flüchtet aus dem Zauberkreis des lieblichen Mädchens in die Einsamkeit der großen Natur, die seinem aufgeschlossenen Herzen nun ihre ganze Herrlichkeit offenbart. Der Bösewicht weiß ihn dennoch zurückzulocken. Noch einmal, dicht vor dem Abgrund der Sünde wird er an Gott gemahnt; das liebende Kind fragt ihn, um seine Seele bekümmert, nach seinem Verhältniß zu Gott, nach seinem Glauben. Er antwortet mit jenem pantheistisch-zerfließenden Bekenntniß, dessen unvergleichlicher poetische Zauber seine religiös-sittliche Haltlosigkeit so manchem verbirgt:

Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: Ich glaub' ihn nicht?
Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Faßt und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf?
Schau ich nicht Aug' in Auge dir,
Und drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir,
Und webt in ewigem Geheimniß
Unsichtbar sichtbar neben dir?
Erfüll davon dein Herz, so groß es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn' es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.

Es hat schon mancher dies verlockende Bekenntniß begeistert nachgesprochen, ohne zu bedenken, daß nicht nur nach Gretchens, auch nach des Dichters Urtheil es doch „schief darum steht", indem Faust, dies Bekenntniß in Herz und Mund, ganz ungehindert ist, in derselben Stunde die arglose Seele des liebenden Mädchens verführerisch zu vergiften! — Und der Verführung folgt der Mord, in feiger Weise unter Mephisto's Schutz und Hülfe an dem Bruder der Geliebten vollbracht. Und nun, nachdem er Verbrechen auf Verbrechen gehäuft, nun — während die Seele seines verzweifelten Opfers mit dem Wahnsinn ringt, dem bösen Geiste, der bis in's Heiligthum sie verfolgt, der sie zur Kindesmörderin machen wird, — ist Faust im Stande, den Hexensabbath mitzumachen, sich in den wüstesten Strudel wollüstiger Zerstreuungen zu stürzen, in den sein Geselle — und mit besserem

Erfolg als einst in Auerbach's Keller — ihn dämonisch hineinzieht. Allerdings, so versunken ist er noch nicht, daß nicht mitten in diesem Taumel eine Regung des Gewissens ihn ergriffe, das gespenstige Bild des im Kerker schmachtenden, des Richtbeils harrenden Liebchens ihm vor die Seele träte: gewaltsam wallt er gegen den Verderber auf, aber doch ohne sich von ihm loszusagen. Und wenn er nun alles aufbietet, um sein Opfer irdisch zu retten, wenn in der Kerkerscene, wo „ein längst entwöhnter Schauer", wo „der Menschheit ganzer Jammer" ihn anfaßt, die Stimme seines Herzens wieder durchbricht, — es ist doch nicht die Stimme des Gewissens, das sich selbst verurtheilte, das sich mit der gegen ihn gehalten schuldlosen Sünderin dem gerechten Gericht Gottes übergäbe.

Stehen wir einen Augenblick still bei dieser Schlußscene des ersten Theils, wohl dem Ergreifendsten, Erschütterndsten, das jemals in deutscher Zunge gedichtet worden ist. Welch eine Predigt der tiefsten Wahrheiten des Evangeliums hat der Dichter bis dahin vollbracht! Wenn das arme, halb unwissend schuldig gewordene Kind, die ganze Tiefe der Blutschuld empfindend, keinen Rückweg in's irdische Leben, kein Vergessen im Arm des Geliebten kennt, sondern nur noch den Ausgang zum sühnenden Tode — „Von hier in's ewige Ruhebett, und weiter keinen Schritt" — und wenn dieser furchtbare Todesausgang durch Buße und Glauben ihr der Eingang zum ewigen Leben wird — „Gericht Gottes, dir hab' ich mich übergeben! Dein bin ich, Vater, rette mich!" — gibt es christlichere Erkenntniß der Sünde, christlichere Erkenntniß der Gnade? Und wenn nun der Dichter diesem armen, gläubigen Kinde den ungläubigen Titanen gegenüberstellt, wie er auch diesem Erlebniß gegenüber dennoch dem „Her zu mir!" des Mephisto schließlich gehorcht, ist es uns da nicht, als müsse das diabolische „Sie ist gerichtet", welches die Engelsstimme durch ein „Sie ist gerettet" daniederschlägt, unmittelbar auf das Haupt dessen sich wälzen, mit dem es von jener Osternacht an, da „die Himmelstöne ihn im Staube suchten", bis hieher gekommen?

Doch hat der Dichter ein endgültiges Gericht über seinen Faust, wie die alte Volkssage es zum Zielpunkt hatte, hier nicht im Sinne gehabt. Der Plan seines Gedichts war hier niemals zu Ende, vielmehr ist derselbe von Anbeginn darauf gegangen, dem abwärts bis

in die äußerste Tiefe des Verderbens führenden Wege den aufwärts zur Rettung führenden gegenüberzustellen, und so der christlichen Idee, für die ja der größte Sünder noch erlösungsfähig und die Liebe Gottes größer als die größte Sünde ist, einen noch vollkommneren Triumph zu bereiten.*) Als er den zuerst 1790 als Fragment veröffentlichten ersten Theil seines Gedichts im Jahre 1808 als Ganzes von Neuem vorlegte, ergänzt durch die Scenen der Anknüpfung und Bundesschließung mit Mephisto und die Schlußscenen von Valentin's Tödtung an, da hatte er auch jenen majestätischen „Prolog im Himmel" hinzugedichtet, der Faust zum Gegenstand des Wettstreits zwischen Gott und Teufel macht und ebendamit selbstverständlich den endlichen Triumph des Guten in ihm über das Böse in Aussicht stellt. Bekanntlich dem Eingang des Buches Hiob nachgebildet, sucht dieser „Prolog im Himmel" das Böse in Gottes Weltordnung einzugliedern, den Teufel, „den Gesellen, den Gott dem Menschen beigegeben, um dessen allzuleicht erschlaffende Thätigkeit anzuspornen", als ein Werkzeug Gottes zu verstehen, wie auch im Gedichte selbst Mephisto sich bezeichnet als „einen Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft." Und im Zusammenhang mit diesem großartigen Ansatz, das tiefste Problem des religiösen Denkens zu lösen, heißt es über Faust aus Gottes Munde an Mephistopheles: „Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab, Und führ' ihn, kannst du ihn erfassen, auf deinem Wege mit herab, — Und steh' beschämt, wenn du bekennen mußt: E i n g u t e r M e n s c h i n s e i n e m d u n k l e n D r a n g e I s t s i c h d e s r e c h t e n W e g e s w o h l b e w u ß t." An den ersten Theil seines Gedichts

*) Kuno Fischer in seinen Vorträgen über Faust (Deutsche Rundschau, Oct. 1877) behauptet zwar, Göthe habe diesen Zielpunkt erst bei der Wiederaufnahme seines Werkes, in den Zeiten seiner Gemeinschaft mit Schiller, in dasselbe hineingetragen. Aber das ist eine pure beweislose Hypothese, und um so unberechtigter, als um ihretwillen die Versicherung des greisen Dichters, der Plan seines Faust habe ihm seit sechzig Jahren klar in der Seele gelegen, zur „Selbsttäuschung" gestempelt werden muß. Konnte Lessing seiner Zeit die Idee der endlichen Rettung Faust's fassen, so konnte es der jugendliche Göthe auch; aber den Zielpunkt der ursprünglichen Conception vergessen und hernach unbewußt durch den gegentheiligen ersetzen, konnte er meines Erachtens nicht.

konnte Göthe bei diesen Worten nicht wohl — oder doch nur in sehr beschränkter Weise — denken, denn in diesem sehen wir zwar die bessere Seele Faust's immer wieder auftauchen und der gewissenlosen Gemeinheit des Verführers gegenüber irgendwie reagiren, aber immer nur momentan, vorübergehend, im Uebergang zu desto tieferem Sinken, so daß wohl noch von einem unverlorenen Guten im Menschen, nicht aber vom „Bewußtsein eines rechten Weges", und noch weniger — worauf es doch zuletzt allermeist ankäme — von einem Gehen desselben die Rede sein kann. So ist zum Wahrhalten jenes großen Wortes göttlicher Zuversicht, und damit zur Durchführung und zum Verständniß des Plans des Ganzen der zweite Theil des Faust, den Göthe größtentheils erst zwischen den Jahren 1824 und 1831, also von seinem fünfundsiebzigsten Jahre an gedichtet hat, geradezu unerläßlich. Wie hat er nun in demselben die unvergleichlich große Aufgabe, die er gerade hier sich gestellt, — wir meinen, nicht poetisch, denn da steht der zweite Theil dem ersten allerdings gar sehr nach — sondern philosophisch oder theologisch, religiös-sittlich gelöst?

Zunächst galt es, den Helden nach dem furchtbaren Ausgang seines Verhältnisses zu Gretchen des Weiterlebens überhaupt fähig zu machen. Das erreicht der Dichter, indem er den „Unglücksmann" in die Pflege der Naturgeister, der Elfen gibt, die den Schlummer der Vergessenheit, der Lethe über ihn ausbreiten, bis ihn die Sonne zu neuem Tagewerk gestärkt und genesen erweckt. Man hat diese Naturheilung der furchtbaren Gewissenswunde getadelt, mit achtungswerthem sittlichen Ernst, doch im Mißverständniß des Dichters.*) Es soll keine Wiedergeburt im tiefen, christlichen Sinne des Wortes sein, was er uns vorführt, — die wäre allerdings ohne sühnende Buße und Gnade nicht denkbar — sondern in der That ein Naturheilproceß, wie die Geschichte ihn an manchem gewaltig angelegten Menschen, manchem großen Fürsten und Helden bezeugt, der nach Jugendverirrungen, nicht minder blutroth wie die des Faust, doch aus eigner, natürlich-sittlicher Kraft sich ermannt, die Lust und Schuld der Jugend hinter sich geworfen und ein neues Leben — zwar nicht des Gotteskindes, aber des Thatmenschen begonnen hat. Das ist der

*) Vgl. Kreyssig, Vorlesungen über Göthe's Faust, S. 138 ff.

neue Weg, den Faust „im dunkeln Drange zum Guten“ nunmehr betritt: der unbändige Trieb des Genießens ist in seiner Seele ausgelöscht wie vordem der unersättliche Wissenstrieb, und ein kräftiger Entschluß „zum höchsten Dasein immerfort zu streben“ führt ihn auf den Weg der Thätigkeit, der rastlosen Arbeit, der unendlichen That.

Dies, der Unendlichkeitstrieb auf das Gebiet der That gewendet, ist nun der leitende Gesichtspunkt des zweiten Theils. Als Schauplatz des thätigen Handelns eröffnet sich für Faust das öffentliche, nationale Leben. Man wird an des Dichters eigne Versetzung an den Fürstenhof zu Weimar erinnert, indem man Faust und Mephistopheles am Hoflager des deutschen Kaisers, dessen Bild und Lage an einen Maximilian I. erinnert, auftauchen sieht. Auch hier freilich lauert die in dem Maskenfeste breit geschilderte Gefahr, sich in leeren Zerstreuungen, nichtigen Festlichkeiten zu verlieren; aber Faust erhebt sich über diese Versuchung, — er erbietet sich, dem kaiserlichen Hofe die Helena vorzuzaubern, dem bevorzugten Kreise seines Volkes das klassische Schönheitsideal vor Augen zu stellen, und an diese Wunderthat des dichterischen Genius muß er sein Leben setzen. Er muß niedersteigen, wie es geheimnißvoll heißt, „in's Unbetretene, Nicht zu betretende“, zu den „Müttern“, den außerhalb von Raum und Zeit thronenden Göttinnen, den Urformen der Erscheinungswelt, den Urquellen aller Gestaltung: um das vollendet Schöne hervorzurufen, muß der Dichter niedersteigen in die tiefste Tiefe schöpferischer Kräfte, in des Geisteslebens einsamste Einsamkeit. Wie er nun die Helena hervorgerufen hat, ergreift ihn die Erscheinung mit Liebesflammen: er will sie fassen, halten, zu eigen haben; er will das künstlerische Ideal nicht nur in einem genialen Augenblick vorübergehend vorgeführt haben, sondern es festhalten im Reiche des gegenwärtigen Lebens, das antike Schönheitsideal dem deutschen Geiste dauernd vermählen, und das erfordert mehr als geniale Einzelthat, das erfordert die höchste, ausdauerndste künstlerische Arbeit, wie sich ihrer Göthe auf den Höhen seines männlichen Lebens bewußt war. Um das mit bloßem kühnen, genialen Griff nicht anzueignende Urbild der Schönheit zu gewinnen, muß Faust — wir denken an des Dichters italienische Reise, aber auch an die Wiederentdeckung des klassischen Alterthums im fünfzehnten Jahrhundert — die weite Geisterfahrt durch die Schattenwelt des antiken

Lebens, welche im Bilde der „klassischen Walpurgisnacht“ uns vorgeführt wird, antreten, geführt vom „Homunculus“, diesem Kunstproduct pedantischer Stubengelehrsamkeit, in dem doch ein Geistes- und Freiheitstrieb waltet, dem (einem Gelehrtenmythus des sechzehnten Jahrhunderts entlehnten) Sinnbild der humanistischen Schulbildung, die in die klassische Welt einführt. Auch im klassischen Alterthum — predigt der Dichter uns hier im Gegensatz zu dessen einseitigen Bewunderern — gibt es Scheußliches genug, woran Mephisto seine Rechnung findet: aber Faust schreitet — anders als einst in der Blocksbergscene — unberührt davon seinem hohen Ziele zu, zu dem Chiron und Manto endlich ihn weisen. Und nun gewinnt der zweite Theil seinen Höhepunkt in dem symbolischen, frei über alle Differenz der Zeitalter sich wegsetzenden Drama der Helena, das von Göthe schon früher begonnen, aber in den Tagen des griechischen Freiheitskampfes, der das hellenische Alterthum wie ein gegenwärtiges in deutschen Gemüthern wieder aufleben ließ, vollendet worden ist. In streng antiken Formen anhebend, dann aber in die mittelalterlich-moderne Reimzeile übergehend, stellt es die Errettung der antiken Helena durch den mittelalterlich-ritterlichen Faust und die Vermählung beider dar, die Vermählung des vom Untergang erretteten griechischen Schönheitsideals mit dem germanischen Geiste, deren sich der Dichter als seines eignen höchsten künstlerischen Zieles, als seiner eignen weltgeschichtlichen Lebensarbeit bewußt war.

Aber so herrlich dieser Triumph des gelungenen höchsten künstlerischen Strebens ist, so flüchtig ist die Glückseligkeit, die für den vollbringenden Genius dasselbe begleitet. Kaum ist Euphorion, das Kind des idealen Bundes von Faust und Helena, geboren, so wird derselbe (in einer Scene, in welcher Göthe nebenbei den ebendamals in Griechenland erfolgten tragischen Ausgang Byron's hat feiern wollen) seinen Eltern entrissen und ebendamit auch Helena in die Schattenwelt zurückgerufen: die kaum geborene künstlerische Schöpfung, wie vollendet sie sei, reißt sich vom Herzen ihres Urhebers schmerzlich los und wird ihm fremd, und die künstlerische Kraft selbst, die es mit dem denkenden Geiste mütterlich erzeugt hat, entflieht ihm im Alter. Doch gibt sich auch jetzt der verarmte und alternde Faust keinem Verzagen, keinem Ruhebedürfniß hin. Umsonst spiegelt ihm

Mephisto die Möglichkeit einer sardanapalischen Fürstenexistenz vor: Faust wählt statt dessen die unerschöpfliche praktische Arbeit. Dem Wogenschlag des Meeres, der „zwecklosen Kraft unbänd'ger Elemente" will er seine zweckvolle Thatkraft entgegensetzen, die dem Meere abzuringende unfruchtbare Düne in ein blühendes Culturland verwandeln, und indem er dem hier wieder mit ihm zusammentreffenden Kaiser, der durch Empörung auf's Aeußerste bedrängt ist, mit Mephisto's Künsten zum Siege verhilft, erlangt er von der Dankbarkeit desselben die Belehnung mit dem öden Meeresstrand, aus dem er nun durch rastlose Arbeit der Naturbewältigung ein reiches Fürstenthum herstellt, eine Schöpfung, welche an die aus dem zerfallenden mittelalterlichen Reiche sich loslösenden protestantischen Niederlande gemahnt. So hat der Dichter seinen Helden mit seinem Unendlichkeitstriebe die praktisch-schöpferische Arbeit der Culturförderung, der Naturbewältigung als die höchste Entfaltung des der Welt zugewandten Menschenthums ergreifen lassen. Hier angelangt erinnert er uns ernst genug, daß auch diese höchste Stufe, welche Faust im Bunde mit Mephisto erklimmen kann, nichts weniger als ohne Sünde sei. Zwei patriarchalische Alte, Philemon und Baucis, haben inmitten des von Faust gewonnenen Landes auf einer Höhe ein Hüttchen mit alten Bäumen und eine Kapelle, die sie bedienen; da haben sie seit Menschengedenken gewohnt und Schiffbrüchige gerettet. Ihr unabhängiges Dasein und frommes Wesen ärgert Faust's selbstherrliche Gefühle; er will sie auskaufen, und da sie das ablehnen, mit Gewalt versetzen. Mephisto sorgt dafür, daß das nicht ohne Mord und Brand abgeht, und so ist auch der aufwärts ringende Pfad des geläuterten Faust noch einmal mit schwerer Schuld befleckt, fast schon an der Schwelle des Todes. Denn schon umlauern des hochbetagten Greises Haus die Vorboten des Todes, Mangel, Noth, Schuld, Sorge, und die Sorge dringt ein und haucht ihm Blindheit an. Wohl ergreift ihn jetzt ein Gefühl, daß alles, was er gethan und unermüdlich thue, noch nicht das Rechte sei, weil er es thue im Bunde mit dem Bösen:

„Noch hab' ich mich in's Freie nicht gekämpft:
Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd' ich vor dir, Natur, ein Mann allein,

Da wär's der Mühe werth, ein Mensch zu sein.
Das war ich einst, eh' ich's im Düstern suchte,
Mit Frevelwort mich und die Welt verfluchte ..."

Aber er hat keine Frist mehr zu neuer Lebenswendung, seine Stunde ist da. Jene tiefere Regung weicht dem erneuten Schwärmen des blinden Alten für noch einen zu feiernden Triumph der Cultur über die Wildniß, der die Spur seiner Erdentage auf Aeonen erstrecken soll: der Gedanke an den Tag, wo er einen sein Land durchziehenden verderblichen Pfuhl zum blühenden, volkreichen Gelände umgeschaffen haben werde, begeistert ihn so hoch, daß er im Vorgefühle der Erreichung das Schicksalswort ausspricht, auf das er einst seinen Tod gewettet: „Zum Augenblicke möcht' ich sagen Verweile doch, du bist so schön." Da ist seine Uhr abgelaufen und der Zeiger fällt. —

Ist er damit, wie einst der Pact lautete, dem Satan verfallen? Aber dazu müßte doch das Gottverwandte, Gottebenbildliche in ihm unter Führung Mephisto's allmählich zu Grunde gegangen und in gemeiner Selbstsucht ausgelöscht sein, wohin es im ersten Theil des Gedichts allerdings zu gerathen schien; nun aber hat es sich behauptet, zu sittlicher Tüchtigkeit entfaltet und bis an's Ende bewährt. Es ist daher vollkommen in Ordnung, daß der Teufel und seine Helfershelfer die aus dem verfallenden Leibe hervorflatternde Psyche, die unsterbliche Seele nicht erhaschen. Nicht, als ob dieselbe durch ihre eigne Tugend und Reinheit im Stande wäre, sich gen Himmel zu schwingen: diese Tugend und Reinheit fehlt ihr nur allzusehr, und der Dichter drückt die volle Wahrheit der Sachlage aus, wenn er Himmel und Hölle sich um sie streiten läßt. Aber Engel Gottes, Kräfte, Strahlen der ewigen Liebe nehmen sich ihrer an, entwaffnen die höllischen Mächte und tragen das gerettete Unsterbliche der Gnadenkönigin zu:

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen:
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen;
Und hat an ihm die Liebe gar
Von Oben theilgenommen,
Begegnet ihm die sel'ge Schaar
Mit herzlichem Willkommen.

Wunderlich, daß man — in sehr unangebrachter Advokatie des

Teufels — über die Art und Weise, wie Mephistopheles von den Engeln um die Seele Faust's gleichsam betrogen werde, den Dichter getadelt, ihn der poetischen Ungerechtigkeit angeklagt hat.*) Betrogen hat hier lediglich der Teufel sich selbst, indem er den unendlich strebenden Menschen bis zur Todesstunde innerlich ruiniren zu können gemeint hat, so daß er dann als inwendig verfaulte Frucht ihm anheimfallen müsse: indem Faust sich aus dem Niedergang der Sünde doch wieder aufgerungen hat zu höherem Streben und in diesem höheren Streben bis zu Ende ausgeharrt, sich „strebend zu bemühen" nicht aufgehört hat, hat er sich die Erlösungs*fähigkeit* bewahrt, der nun „die Liebe von Oben" mit ihren rettenden Engeln entgegenkommt. Daß diese Engel das Höllengelichter mit glühenden Rosen verscheuchen, daß Mephisto, ihnen gegenüber von sinnlichem Kitzel ergriffen, sich seine Beute entschlüpfen läßt, ist nur der sinnliche Ausdruck des Gedankens, daß die himmlische Liebe für Höllenkinder nur brennendes Feuer ist, im Satan nur als gemeines Gelüste zünden kann, während sie in der aufwärts ringenden Menschenseele ein Object der Erlösung findet. Sie hieran hindern kann doch der Pact nicht, den Faust einst mit dem Satan geschlossen; einen solchen Pact geschlossen hat jeder, der je sich mit Bewußtsein der Sünde ergab, aber die Gnade zerreißt ihn in der Stunde der Errettung; dieser Pact bindet *Gott* nicht, denn Er ist dem Teufel nichts schuldig.

Mit mehr Recht könnte man an zwei anderen Punkten dieses Ausgangs Anstoß nehmen: an der Verlegung des Erlösungsprocesses aus dem Diesseits in's Jenseits, und an dem Vollzug desselben durch Engel zur Madonna hin, anstatt durch Christus zu Gott hin. Freilich wäre es ungleich größer gewesen, wenn uns der Dichter in einem diesseitigen Bekehrungswege seines Helden zu Gott den subjectiven Proceß der Erlösung in psychologischer Wahrheit veranschaulicht hätte, anstatt uns ein jenseitiges poetisches Schattenbild derselben zu geben; allein das überstieg seine poetische Kraft, weil es seine persönliche innere Erfahrung überstieg. Es war *ihm* gegangen wie seinem Helden: aus innigen, flüchtigen Jugendanwandlungen von christlichem Glaubensleben hatte er sich in den Ocean geistig-sinnlichen Weltlebens

*) Vgl. Kreyssig, a. a. O. S. 250.

gestürzt; seine lebendige Gottheit war Faust's Erdgeist geworden, der erhabene, überwältigende Geist der Natur und Weltgeschichte, und sein Glaubensbekenntniß jenes faustische „Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott, — ich habe keinen Namen dafür, Gefühl ist alles!“ Erst allmählich, in der Reife der Jahre, tauchten seinem geläuterten Denken ewige Sterne wieder aus dem Meer der vergötterten Welt empor, der persönliche Gott, die unsterbliche Seele, — ohne doch, bei aller wachsenden Ehrfurcht vor Bibel und Christenthum, ihm zurückzuleuchten zu dem frommen Glauben der Kindheit. Und so wird die praktische Religion seines Alters eben das, wozu er am Ende seines Faust sich bekennt: Hienieden arbeiten ohne Rast, unermüdlich streben, so lange es Tag ist, und im Dunkel des Jenseits auf eine ewige Liebe hoffen, die den glimmenden Docht nicht auslöschen, die die Seele, welche in der Unendlichkeit ihres Thätigkeitstriebes die Bürgschaft der Unsterblichkeit habe, von den irdischen Schlaken reinigen und zu neuem Lauf durch neue, höhere Sphären beflügeln werde. — Warum er nun diese ewige Liebe durch Engel (die ihm verklärte Menschenseelen sind) und durch die Himmelskönigin Maria zur Darstellung bringt, anstatt durch den Heiland und den ewigen Vater? Gewiß nicht aus Geringachtung Christi, von dem er in seinen alten Tagen einmal gesagt hat: Ich bete ihn an wie die Sonne am Himmel.*) Noch weniger aus Katholicismus, dessen innere Unwahrheit er klar durchschaute, wenn er gleich die poetischen Veranschaulichungsmittel christlicher Ideen, die derselbe darbot, nicht verschmähen mochte. Bemerkenswerth bleibt, daß ebensowenig wie Christus auch der im Anfang des Gedichts, im Prolog erscheinende Vatergott am Schluß desselben wieder hervortritt. Es unterbleibt dies vielleicht darum, weil alles, was der Dichter vom jenseitigen Leben Faust's zur Darstellung zu bringen wagt, doch nur als ein erster elementarer Kindesanfang eines unendlichen Entwicklungs- und Heiligungsprocesses gelten soll und daher noch nicht dem Gottessohne oder dem Vatergott in unmittelbarer Berührung, sondern nur erst ihren unterthänigen, erd-

*) Gespräche mit Eckermann. Uebrigens zeigt das letzte Stück der „Paralipomena zum Faust“, daß Göthe an die Hereinziehung Christi, des „vom Throne herrschenden Reichsverwesers“, in den Schluß des Gedichtes wohl gedacht, aber wieder davon Abstand genommen hat.

verwandten Abbildern und Werkzeugen schien zugeführt werden zu müssen. Oder vielleicht darum, weil der Dichter seiner Helena, dem immerhin nur irdischen und vergänglichen künstlerischen Ideal, die himmlische Liebe in correlater Gestalt, als das Ewig-Weibliche, Jungfräulich-Mütterliche, gegenüberstellen wollte, das nun in alle Ewigkeit die Mannesbrust reinigend durchglühen müsse, so daß Maria geradezu als Symbol des erlösenden Gottes und Heilandes selbst aus poetischen Motiven gewählt wäre.

Wie dem auch sei, immerhin werden wir an diesem Schlusse des Gedichts bei aller Bewunderung gestehen müssen, daß der Dichter seine Aufgabe, „das Unzulängliche zum Ereigniß, das Unbeschreibliche zum Gethanen werden zu lassen“, die höchste Aufgabe, welche menschliche Poesie sich stecken konnte, nur unvollkommen gelöst hat. Gewiß, sein Faust, in der weltlichen Literatur ohne Gleichen, reicht doch nicht von ferne heran an den Tiefsinn jenes Buches der Bücher, das auch mit der Wahl des Menschen zwischen Gott und der Schlange beginnt, dann durch Jahrtausende hindurch den ringenden Kampf von Schlangensame und Weibessame, von Satanslist und Menschenherz uns beleuchtet, aber am Kreuz auf Golgatha uns auch den Sieg und Triumph der ewigen Liebe inmitten der Menschheit und Weltgeschichte offenbart, um uns von da die Wege innerer Aneignung dieser erlösenden Liebe zu weisen, bis dahin, wo sie ausmünden in die Perlenthore des himmlischen Jerusalem. Dennoch, wenn wir sehen, wie unser greiser Dichter in jenem seinem größten, von der Jugend bis in's Alter ausgetragenen Werk ein weltlich-poetisches Spiegelbild dieser geoffenbarten Gottes- und Menschheitsgeschichte vorlegt wie ein Testament; wenn wir in diesem Testamente ihn demüthig bekennen hören, wie er — abgekommen von dem Gotte seiner Kindheit — vergebens gesucht habe, an der Welt den unendlichen Durst seiner Seele zu stillen, wie der Wissensdrang ihm nur Verzweiflung am rechten Wissen, der Genußdrang nur brennendes Schuldgefühl, und selbst das höchste künstlerische Schaffen und Gelingen nur momentane Befriedigung eingebracht habe, und wie er nun am Ende einer treuen, großen Lebensarbeit, die doch nur Stückwerk, doch nur Gemisch von Gutem und Bösem sei, allein darauf hoffe, sterbend in die Hände einer ewigen Liebe zu fallen, die ihm geben werde als ein gereinigtes Kind

einen neuen, höheren Lauf zu beginnen, — nein, das ist kein Prophet des Atheismus, des Antichristenthums, der so zu uns redet, vielmehr ein Prophet — wenn auch eben nur ein Prophet — des Evangeliums. Und wenn man den Namen eines Christen im Vollsinn des Wortes auf ihn nicht anwenden will und kann, das wird man ihm lassen müssen: er war, als er solch ein Ergebniß seines Lebens zog, „nicht fern vom Reiche Gottes"; und so wird er auch uns an seinem Theil ein Wegweiser zu demselben sein können.

Schleiermacher als politischer Charakter.

Rede beim Antritt des academischen Rectorats am 12. Juli 1866.

Hochverehrte Versammlung!

Indem ich mich im Kreise meiner Beschäftigungen nach einem Gegenstande umsah, der Ihrer allgemeinen Theilnahme von vornherein gewiß und der weltgeschichtlichen Zeiten, in welche diesmal der Jahrestag unsrer Hochschule fällt, vollkommen würdig wäre, blieb mein Blick haften an dem Lebensbilde des Mannes, der unter allen neueren Theologen am entschiedensten auf die Theologie und zugleich am entschiedensten über die Theologie hinaus gewirkt hat, den die Philosophie, die Kirche, die Nation nicht minder unter ihre schönsten Sterne zählt wie die theologische Wissenschaft. Ich brauche den Namen Schleiermacher kaum auszusprechen. Wenn dieser Name der evangelischen Kirche, der deutschen Wissenschaft, der preußischen Geschichte insgemein angehört, so haben wir hier in Halle noch ein besonderes Anrecht auf ihn: eine kurze, aber für sein eignes Leben wie für die allgemeinen Angelegenheiten bedeutungsvolle Zeit hat Schleiermacher unsrer hallischen Universität angehört, und gerade in dieser seiner hallischen Periode ist die edle und vorbildliche Seite seines Characters zuerst hervorgetreten, welche ich uns heut vergegenwärtigen möchte.

Denn freilich im Raum einer Stunde von Schleiermacher in's Allgemeine reden zu wollen, kann meine Absicht nicht sein. Auch nur ein Wort zu sagen von seiner allgemein-wissenschaftlichen Bedeutung, von dem hervorragenden Antheil, den er an dem damaligen Blüthenalter der deutschen Philosophie genommen, von den fruchtbaren Anregungen, welche die Alterthumswissenschaft von ihm empfangen hat, müßte ich ohnedies angesichts so vieler dazu weit berufneren Männer

unter allen Umständen Bedenken tragen. Eher läge es mir nah von seiner Bedeutung für Kirche und Theologie zu reden; auch hängt dieselbe unmittelbarer mit jener innersten Eigenthümlichkeit seines Wesens zusammen, die allerdings nicht übergangen werden kann, wenn man auch nur eine einzelne peripherische Seite desselben aus dem Centrum heraus erfassen und darstellen will. Dies Eigenthümlichste des Mannes liegt doch ohne Frage darin, daß inmitten der schöpferischen Geister, durch deren Sendung seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine Verjüngung unsres deutschen Geisteslebens herbeigeführt worden ist, er der religiöse Genius war, der inmitten eines mit allen überlieferten Formen der Frömmigkeit zerfallenen Geschlechts als ein Prophet der Religion „an die Gebildeten unter ihren Verächtern" auftreten, und einer Kirche, der ihr eigenster Lebensgehalt entschwunden war, in der urbildlichen Gestalt Dessen, der die persönlich erschienene absolute Religion ist, das Wesen des Christenthums wieder zum Bewußtsein zu bringen vermochte. Wer dies Eigenthümlichste in Schleiermacher nicht versteht und würdigt, diese Energie des unmittelbaren religiösen und christlichen Bewußtseins, kraft deren er ein jenseits der Grenze der Philosophie liegendes Gebiet der Mystik kennt und aus demselben Geistesschätze an's Licht zu fördern versteht, welche auch seine eigne Philosophie weder herbeizuschaffen noch vollständig zu analysiren im Stande war, der vermag überhaupt den ganzen Schleiermacher nicht zu verstehen und zu würdigen. Und freilich — nur das Gleiche erkennt im Andern das Gleiche.

In dieser mystischen Genialität Schleiermachers, zusammengenommen mit seiner eminenten allgemein-wissenschaftlichen Begabung, beruht nun das, was er insonderheit unsrer, der theologischen, Wissenschaft geworden ist: der Regenerator der evangelischen Theologie; denn das ist er, wieviel Befangenheit unter uns Theologen selbst es noch verkennen möge. Er hat der Theologie, die in der Religion ihren eigenthümlichen Lebensgrund und in der Person des Erlösers ihren eigenthümlichen Lebensinhalt verloren hatte und ebendaher in's Schlepptau der Metaphysik und Moralphilosophie gerathen war, jene beiden Grundbedingungen ihres selbständigen Daseins zurückgegeben, und dies sein unermeßliches Verdienst sollte doch nicht

noch immer um deßwillen verkannt oder verkleinert werden, weil er, wie sich von selbst versteht, die von ihm begründete neue Theologie nicht zugleich auch zur mangellosen Vollendung zu führen vermocht hat. Nichts ist überflüssiger, als heutzutage zu versichern, daß man mit der individuellen Theologie Schleiermachers auch in keinem einzigen concreten Punkte mehr vollständig stimme: als ob von Sanct Paulus an je ein wirklicher christlicher Denker und insonderheit Schleiermacher selbst verkannt hätte, daß sein Wissen und Weißagen Stückwerk sei, und als ob es sich nicht von selbst verstünde, daß wir heute, auf seinen Schultern stehend, unzähliges Einzelne richtiger sehen als er es vermocht hat. Wie Hundeshagen in einem treffenden Vergleiche Schleiermachers mit dem alten Origenes so schön sagt: „Auch ihn konnten wegen der gebliebenen Unvollkommenheit seiner Werke nur Mönche zu zerfleischen sich erkühnen, freilich aber auch nur blinde Nachtreter wähnen, als gäbe es für die Theologie nun nichts mehr zu thun als den Meister zu verstehen" *).

Aber das wissenschaftliche Gebiet ist keineswegs das einzige, ja nicht einmal das vornehmste, auf dem die eigenthümliche Größe des Mannes zu Tage tritt und jener im Allerheiligsten seines Geisteslebens quellende Born sich befruchtend erweist. Unbestreitbarer noch und unbedingter vielleicht ist seine Größe auf dem praktisch-sittlichen Lebensgebiet. Uns, die wir Schleiermacher nicht mehr persönlich haben kennen können, ist diese Seite seines Lebens durch die Veröffentlichung seiner Briefe, die man mit Fug als „Schleiermachers Leben, in Briefen" bezeichnen durfte, erst lebendig aufgegangen; unverkennbar hat sich seit dem Bekanntwerden dieser Briefsammlung der Zauber seines Namens im evangelischen Deutschland verstärkt und erneut. Vor dies Spiegelbild seines Lebens darf man die führen, welche beim Lesen seiner christlichen Glaubenslehre es nicht fassen, daß sein christlicher Glaube um so intensiver sein mußte und darum um so bewundernswerther bleibt, je drückender die Bedingungen philosophischer und historischer Kritik waren, unter denen er sich in ihm zu behaupten hatte; hieher darf man sie führen, um der angezweifelten Christlichkeit Schleiermachers gewiß zu werden durch jenes

*) Deutscher Protestantismus S. 160.

große Kennzeichen, durch welches der Herr selbst uns die ächten und die falschen Propheten (die wir, eben weil sie Propheten sind, theoretisch nicht zu überblicken vermögen) unterscheiden gelehrt hat: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ Wenn dies unbedingte Unterordnen der sinnlichen und zeitlichen Güter unter die geistigen und ewigen, dieser unerschütterliche Glaube an eine auch durch's tiefste Dunkel recht führende himmlische Vaterhand, diese willige und heldenmüthige Verleugnung und Hingebung des eignen Ich in die großen, allgemeinen Wege und Ziele Gottes, — wenn diese unerschöpfliche und sittlich geweihte Liebesfülle des Herzens, die auf alle, welche sie anzieht, zugleich beglückend und reinigend einwirkt, und endlich die Zurückführung aller dieser Tugenden nicht auf eignes Verdienst und Vermögen, sondern auf die Gnade Gottes und die Gemeinschaft des liebenden und bildenden Christus nicht Christenthum ist, reelles, lebendiges Christenthum, was ist denn Christenthum? Und wenn christliche Charaktergröße, nächst der Reinheit und Treue ihrer Bewährung doch vor allem gemessen werden muß an der Menge und Größe der Aufgaben, an denen sie sich bewährt, an der sittlichen Vielseitigkeit, mit der sie nichts wahrhaft Menschliches sich fremd bleiben läßt, — müssen wir da nicht, indem wir neben einander (oder vielmehr im schönsten Ineinander) Schleiermacher den Denker, den Prediger, den Schriftsteller, den akademischen Lehrer, und wiederum den Freund, den Verlobten, den Hausvater, den Bürger und Patrioten endlich, betrachten, in ihm einen der größten christlichen Charaktere aller Zeiten, den größten christlichen Charakter unsrer Zeit anerkennen? Es ist nur ein einzelnes Blatt aus diesem sittlichen Ehrenkranze, das ich Ihnen heute vorlegen möchte: es wird ja, denke ich, dieser Zeit, in welcher ein erhöhtes vaterländische Gefühl alle anderen Stimmungen in uns zurückdrängt, entsprechen, wenn ich unseren großen Theologen als politischen Charakter Ihnen zu vergegenwärtigen suche.

Wenn Schleiermacher überhaupt ein politischer Charakter geworden ist, so haben daran die äußeren Verhältnisse, unter denen seine Entwickelung verlief, wenig Verdienst. Bürgerlich geboren im achtzehnten Jahrhundert, erzogen in einer Herrnhutergemeinde, dann dem Studium der Philosophie und dem evangelischen Predigtamt ge-

widmet, stand er mit dem Staatsleben in keinerlei activem Zusammenhang; und konnte überhaupt in dem sterbenden oder vielmehr längst erstorbenen deutschen Reiche, in dem auf dürregewordenen Lorbeern ausruhenden damaligen Preußen von Staats l e b e n die Rede sein? Aber von innen heraus, aus der Geistes- und Liebestiefe seines Herzens kamen ihm die Grundmotive des ächten politischen Charakters, lebendiges nationales Bewußtsein und treuer Anschluß an die heimische Gemeinschaft. Wie elend es politisch im deutschen Reiche aussehen mochte, — von der gottverliehenen Herrlichkeit deutschen Volksthums hat der jugendliche Schleiermacher das tiefste Gefühl. Er weiß, auch in jener religionverachtenden Zeit sind seine Deutschen das Religionsvolk unter den Völkern: „an wen soll ich mich wenden als an euch, ruft er ihnen zu; wo anders wären Hörer für meine Rede? Es ist nicht blinde Vorliebe für den väterlichen Boden oder für die Mitgenossen der Verfassung und der Sprache, was mich so reden macht, sondern die innige Ueberzeugung, daß ihr die einzigen seid, welche fähig und also auch würdig sind, daß der Sinn ihnen aufgeregt werde für heilige und göttliche Dinge“ *). Daß ein solches Volk nicht untergehen kann, daß es auch eine politische Zukunft haben muß, das bildet dann in der Zeit der tiefsten nationalen Zertrümmerung den Grund seiner Zuversicht: „ich glaube zu fest daran, ich weiß es zu bestimmt, ruft er gegenüber der Versuchung am Vaterland zu verzweifeln aus, daß es ein auserwähltes Werkzeug und Volk Gottes ist“ **). — Aber er hat nicht nur ein deutsches, er hat auch ein preußisches Herz. So wenig er sich ein Preußen denken konnte, das nicht wie er selbst im allgemeinen deutschen Geist und Wesen lebte und webte, so wenig konnte ihm jene allgemeine und gleichsam vagabundirende Deutschheit Friedrich Schlegels, die bekanntlich zuletzt in's katholische und östreichische Lager ausmündete, genügen. „Ich habe, schreibt er in scherzendem Ernst an den Bruder dieses Freundes, außerdem daß ich ein Deutscher bin, wirklich aus vielen Gründen die Schwachheit ein Preuße zu sein.“ Es war lediglich diese preußische Gesinnung, welche ihn 1804 die unfertige akademische Stellung in Halle der sonst viel

---

*) Reden über Rel. S. 16 der ersten Auflage.
**) Briefe II. S. 200.

lockenderen in Würzburg vorziehen ließ: „es ist mir wirklich etwas, schreibt er, im Vaterlande zu bleiben, in einer alten und sicheren Ordnung der Dinge, unter einerlei Schicksal und Gesetz mit den meisten Menschen, die ich liebe, und zwar unter Gesetzen, die ich mir schon angeeignet habe, die ich im Ganzen liebe und ehre und von denen ich weiß, daß sie zum Guten hinführen können und sollen." Wie diese letzten Worte zeigen, war bereits damals bei seiner Anhänglichkeit an Preußen nicht nur die naturwüchsige Liebe zur Heimath, sondern zugleich das ethische Interesse am Staat als solchem im Spiel, und in welchem Theile seines Vaterlandes hätte auch der Deutsche damals wie heute ein solches Interesse gewinnen oder befriedigen können als im preußischen Staat? Nicht als hätte derselbe dem Schleiermacherschen Staatsideal zur Zeit auch nur von ferne ähnlich gesehen: noch erschien in Preußen ein Antheil aller Stände am öffentlichen Leben als das Privilegium der Republiken*), noch mußte geklagt werden, „daß alle Theile der Staatsverwaltung mit unwürdigen Menschen ohne wahre Kenntnisse und besonders ohne allen Charakter überladen seien." Dennoch erkannte der liebende Scharfblick des jungen Predigers inmitten aller dieser Mängel und Flecken die Anlage einer herrlichen Zukunft: „meine Leidenschaft, — schrieb er bereits 1804 — geht freilich auf eine Idee von Preußen, welche vielleicht in der Erscheinung die Wenigsten erkennen."

Wie eine Knospe zur vollen Blume, so geht in der Stunde der vaterländischen Noth und persönlichen Erprobung diese Gesinnung bei Schleiermacher zum vollausgeprägten politischen Charakter auf. Seit dem süddeutschen Kriege von 1805 athmete man auch in Norddeutschland „Gewitterluft"; daß Deutschland, daß Preußen vor einem Kampf auf Leben und Tod stehe, drängte sich auf. Da ist denn was Schleiermacher als politischen Mann eigenthümlich kennzeichnet, zuerst der ächt politische, daß wir lieber sagen wahrhaft prophetische Blick, mit dem er die kommenden Dinge beurtheilt, indem er sie zugleich in das mahnende Licht der höchsten sittlich-religiösen Betrachtung hineinstellt. „Wenn Ihr König den Gedanken an eine ernstliche Vertheidigung faßt, — schreibt er im Sommer 1806 an eine Freundin

*) Briefe I. S. 165.

auf dem damals schwedischen Rügen — dann fassen Sie auch rechten Muth und geben Sie alles hin, um alles zu gewinnen. Bedenken Sie, daß kein Einzelner bestehen, kein Einzelner sich retten kann, daß doch unser aller Leben eingewurzelt ist in deutscher Freiheit und deutscher Gesinnung, und diese gilt es. Möchten Sie sich wohl irgend eine Gefahr, irgend ein Leiden ersparen für die Gewißheit, unser künftiges Geschlecht einer niedrigen Sclaverei preisgegeben zu sehen, und ihm auf alle Weise eingeimpft zu sehen die niedrige Gesinnung eines grundverdorbenen Volkes? Glauben Sie mir, es steht bevor, früher oder später, ein allgemeiner Kampf, dessen Gegenstand unsere Gesinnung, unsere Religion, unsere Geistesbildung nicht weniger sein werden als unsere äußere Freiheit und äußeren Güter, ein Kampf, der gekämpft werden muß, den die Könige mit ihren gedungenen Heeren nicht kämpfen können, sondern die Völker mit ihren Königen gemeinsam kämpfen werden, der Volk und Fürsten auf schönere Weise als es seit Jahrhunderten der Fall gewesen ist, vereinigen wird, und an den sich jeder, jeder, wie es die gemeinsame Sache erfordert, anschließen muß."

Bald war er selbst in diesen Kampf hineingestellt, und nun sehen wir ihn auch die höchsten politischen Tugenden, persönliche Treue und selbstverleugnende Hingebung, thatkräftig bewähren. Mit Freuden sah er das preußische Heer über Halle „in den unvermeidlichen Krieg gegen den Tyrannen ziehen." Daß eine erste Schlacht verloren gehen würde, ahnte er freilich und zürnte darum, daß man den Schauplatz derselben nicht ferne vom Herzen des Staates aufgesucht; aber diese völlige Niederlage, die schreckliche allgemeine Auflösung, die ihr folgte, diesen sich „von allen Seiten aufthuenden Abgrund von Feigheit und Niederträchtigkeit", aus dem wie er schreibt nur wenige Einzelne, obenan König und Königin, hervorragten, hatte er nicht erwartet. Durch die Niederlage der Reservearmee bei Halle und die darauf folgende Plünderung der Stadt erhielt er selbst zunächst Gelegenheit persönlichen Muth zu beweisen. „Der unmittelbare Anblick des Krieges, schreibt er, hat uns hier wunderbar ergriffen; es war Noth und Angst genug und oft mußten wir doch wieder darüber scherzen; die Angst bringt so viel unmittelbar Lächerliches hervor, daß man eben dadurch den Muth fristet." Die ihm selbst sammt Steffens und Gaß wider-

fahrene ziemlich radicale Ausplünderung beschreibt er mit Heiterkeit. Schwerer als die momentanen Verluste war die Lage, die nun andauernd eintrat: die Universität von Napoleon aufgelöst, von Gehaltszahlung keine Rede, in den ausgeplünderten Häusern bitterste Noth. Um mit Wenigerem durchzukommen, zieht Schleiermacher mit Steffens zusammen, aber auch der so vereinte Haushalt hat Wochenlang nichts andres als Salz und Kartoffeln zu bieten, so daß Schleiermachers reizbare Gesundheit schon zu wanken beginnt; und zum Fasten kommt bald das Frieren, bis es Freund Blanc als Dollmetscher gelingt vom französischen Commissär ein wenig Holz zu erlangen. In dieser Noth kommt an Schleiermacher von Bremen her ein ehrenvoller Ruf, auf die Kanzel, die seine alte Liebe ist, in eine Gemeinde, von der er das Beste vernimmt. Aber nein: „so lange ein Schatten von Hoffnung ist für das Bestehen der Universität auf dem bisherigen Fuß, lasse ich mich auf nichts anderes ein, und ungerner als je würde ich mich jetzt von dem Könige trennen, dem ich eine recht herzliche Sehnsucht habe ein tröstliches und ermunterndes Wort zu sagen in dem Unglück, das wahrlich nicht durch *seine* Sünden über ihn und uns gekommen ist.“ Und wiederum: „müßte der König Frieden machen und behielte Halle bei einer bedeutenden Verminderung seines übrigen Gebietes, so würde ohnedies mancher lieber gehen als bleiben, und ich will dies schlechte Beispiel nicht geben.“ Was ihn endlich von Halle wegtreibt, ist nicht die Noth der Gegenwart oder die Unsicherheit der Zukunft, sondern das westphälische Regiment. „Die neue Regierung, schreibt er, gibt freilich Hoffnung zur Wiedererrichtung der Universität, aber ich kann mich unter diese Regierung nicht fügen und muß, so lange es irgend einen gibt, unter einem *deutschen* Fürsten leben, denn die Operationen, welche geradezu auf die Vernichtung deutschen Sinnes und Geistes gehen, kann ich nicht, auch nur durch mein Dasein, unterstützen. Schon diese letzten zwei Monate war mir ganz beengt in Halle, und nachdem das Kirchengebet für den König und die Königin von Westphalen verordnet war, war es mir nicht mehr möglich die Kanzel zu besteigen.“ Aber auch jetzt geht er nicht nach Bremen, wohin ein wiederholter Ruf ihn einlädt, sondern auf's Ungewisse nach Berlin. „Unser unverschuldeter Friede, schreibt er von dort, ist noch unsicherer als der Krieg gewesen ist. Nur *den* Vorsatz habe ich, meinem un=

mittelbaren Vaterlande Preußen so lange nachzugehen, als es besteht und dieses Vorsatzes nicht ganz unwürdig wird. Sollte es dem Unglück ganz unterliegen, so will ich, so lange ich kann, das deutsche Vaterland da suchen, wo ein Protestant leben kann und Deutsche regieren; dabei thun zu können was meines Berufes ist, wird mir doch nie ganz fehlen. So muß sich trösten, wer die Waffen nicht führen kann ..."

Aber es gehen noch höhere Aufopferungsgedanken durch seine Seele. „Wenn es nicht mein eifrigster, sondern nur mein zweiter Wunsch ist, schreibt er noch während des Krieges, daß es möglich sein möchte in der gemeinsamen Sache den Tod zu finden, so kommt das von einer Anhänglichkeit an die alten Vorsätze und Entwürfe, die ich meistentheils selbst kindisch finde. Doch überrascht mich vielleicht auch bald die Erfüllung jenes Wunsches. Denn wenn das Glück nicht umschlägt, so wird er (Napoleon) gewiß bald wüthen gegen den verhaßten Protestantismus, und dann wird es vor vielen andern mein Beruf sein hervorzutreten. Niemand kann wissen, was ihm bestimmt ist in dieser Zeit. Es kann noch wieder Märtyrer geben, wissenschaftliche und religiöse." „Napoleon haßt den Protestantismus wie er die Speculation haßt, ruft er um dieselbe Zeit einem Freunde und Amtsgenossen zu; — wenn das kommt, dann laß uns nur auf unserm Posten stehen und nichts scheuen. Ich wollte, ich hätte Weib und Kind, damit ich keinem nachstehen dürfte für diesen Fall." Daß das nicht bloße Stimmungen und leere Exaltationen waren, hat er auf mehr als eine Weise bewiesen. Die Art, wie er noch in Halle und dann jahrelang in Berlin angesichts der französischen Besatzungen die Kanzel gebrauchte, um jedes religiöse Motiv zur nationalen Wiedererhebung anzuspannen, wie er mit klarer Beziehung auf die vaterländischen Dinge „ohne alle Scheu" predigte über „die Beharrlichkeit gegen das uns bedrängende Böse", über „Was wir fürchten sollen und was nicht" und solcher Themata mehr, hieß unter damaligen Verhältnissen, wie er wohl wußte, das Aeußerste befahren. Nicht anders war es mit den geheimen Sendungen, welche er im Auftrag engverbundener Vaterlandsfreunde 1808 und 1811 an den Hof in Königsberg und durch die Provinz Schlesien übernahm. Es ist einer der erhabensten sittlichen Eindrücke, die man empfangen kann, zu

sehen, wie er jene erstere Sendung mitten in den Tagen des lang ersehnten, spät gefundenen süßesten bräutlichen Glückes unternimmt und dabei den apostolischen Rath, den er andern predigte, „zu haben als hätte man nicht“ (1. Kor. 7, 29) auch jetzt auf sich selber anzuwenden vermag. „Mir ahnt keine Gefahr, laß dir auch keine grauen, schreibt er der geliebten Braut in diesem Augenblick; ich gehe keinen andern Weg als den meines Berufes, und was kann es Schöneres geben als daß ich den Zustand der Dinge, auf dem das Glück unseres Lebens beruhen muß, selbst kann herbeiführen helfen?“ „O Lieber, wie bin ich stolz auf dich, antwortet die Braut; unsre Freundin sagt ja wahr, daß auch im Untergang für solchen Zweck etwas sehr Großes ist. Ich wollte auch alles ruhig abwarten und überhaupt nichts klagen, könnte ich sagen: wo du bist, werde ich immer auch sein, und wo du hingehst, werde ich dich begleiten.“ Das Schicksal Palms hatte bereits gezeigt, wohin auch der einfachste deutsche Mann, der dem Tyrannen etwas Empfindliches entgegenzuthun wagte, zu gehen haben konnte, und Schleiermacher hatte ganz Recht, wenn er gelegentlich jener schlesischen Sendung im Jahre 1811 schrieb, er trage das seltene Glück, dessen er sich nun mit Weib und Kindern erfreue, mit vollem Bewußtsein in der allerzerbrechlichsten Schale. Doch waltete eine höhere Hand behütend über ihm; das Einzige, was ihm widerfuhr, daß Marschall Davoust eines Tages ihn abholen ließ um ihm zu sagen, er sei notirt als eine tête chaude et ardente, hat ihn vielmehr ergötzt als erschreckt, indem er bald merkte, der Franzose habe nur eben von seinen Predigten läuten gehört, und daher seine Vertheidigung mit eben so viel innerem Humor als äußerem Ernst durchführen konnte.*)

Seine Uebersiedelung nach Berlin, wo er zunächst das Pfarramt an der Dreifaltigkeitskirche, dann zu diesem an der neuentstehenden Universität eine Professur der Theologie und der Philosophie übernahm, hatten Schleiermacher in den Mittelpunkt des aus dem tiefsten Fall — auf Hoffnung wider Hoffnung — aufzurichtenden Staates gestellt. So hatte er volle Gelegenheit sich auch durch A r b e i t als ächten politischen Charakter zu bewähren, und w i e hat er sich in diesem allerdings auch dem ächten Politikus unerläßlichen

*) Vergl. die Schrift gegen Schmalz, Werke zur Philos. I. S. 637.

Stücke bewährt! Tief durchdrungen von der Erkenntniß, daß eine außerordentliche Zeit auch außerordentliche Mittel und Anstrengungen erfordere, daß es in einer solchen Zeit zwar doppelt nöthig sei, daß jeder vollauf thue, was seines Amtes ist, aber keineswegs damit genug, sondern nothwendig zu wuchern mit jedem Pfund, das einem gegeben sei, hat er nichts für zu äußerlich oder zu gering oder seinem Stande zu fremd gehalten, um es in seine mithelfende Hand zu nehmen. Wir haben jener politischen Sendungen nach Königsberg und nach Schlesien gedacht; ihr specieller Inhalt läßt sich heute nicht mehr herausstellen, aber das ist klar, daß sie mit den Bestrebungen von Männern wie Stein und Scharnhorst auf's innigste zusammenhingen. Vereinzelt erhaltene Briefe an diese Männer lassen erkennen, mit welch eindringendem, immer nach Kräften thätigem Antheil Schleiermacher die inneren Reformen des Staates verfolgte und dann auch im entscheidenden Moment für die Ausrüstung und Aussendung der Landwehr wirksam war. Aber auch die interimistische Uebernahme einer Zeitungsredaction, die trotz der großen Anforderungen des Frühlings 1813 unter den kleinlichsten Censurplackereien zu führen war, ist ihm nicht zu gering, und wie nach des Königs Aufruf der Landsturm sich bildet, arbeitet er nicht nur an dessen Organisation mit, sondern nimmt auch selbst an den Uebungen Theil, und ergreift, nachdem er eines Sonntags gepredigt, am Montag Morgen Flinte und Pulverhorn, um falls es den Berlin bedrohenden Franzosen gelänge bis zur Stadt vorzudringen, für's Vaterland wenn es sein sollte auch den einfachen Soldatentod mit zu sterben. Dabei bleiben doch Kanzel und Katheder die eigentlichen, mit nicht geringerer, eher mit erhöhter Liebe umfaßten Stätten seines Berufes, und wenn er auch sie zu gewaltigen Hebeln behufs der vaterländischen Wiederaufrichtung macht, so geschieht das nichts weniger als auf Kosten ihrer wahren Natur und Bestimmung, auch nicht aus Nothbehelf, weil nun ihm gerade keine anderen geordneten Mittel und Wege zu Gebote stünden, sondern aus innerster Ueberzeugung, daß doch zuletzt nur die geistigen und sittlichen Kräfte entscheiden und retten können. Seine Wirksamkeit als patriotischer Prediger, deren wir oben gedachten, ging von dem Punkte aus, der den modernen Staat immer wieder aus der religiösen Indifferenz zur Pflege des Christenthums zurücktreiben

wird, von der Gewißheit, daß nur das Evangelium die sittliche Kraft und Zucht, die Seelengröße und Selbstverleugnung bis in den Tod, ohne die kein Staat auf die Dauer bestehen kann, in die Herzen zu pflanzen vermöge. Die neue Berliner Universität, an der er nicht nur als eines der ersten Mitglieder, sondern selbst mitstiftend thätig war, als Verfasser des Aufsatzes über deutsche Universitäten, als Mitglied des Departements für Unterrichtswesen, (und — fügen wir hinzu — als opferwilliger Mann, der, damit Steffens gewonnen werden könne, für drei Jahre auf den dritten Theil seines bescheidenen Gehalts Verzicht leisten wollte), — die Universität wuchs ihm aus dem ganz verwandten Gedanken hervor, daß ein neues und besseres Geschlecht, eine von idealeren Gedanken und Motiven bewegte Jugend herangebildet werden müsse, wenn der Staat aus den Banden der Knechtschaft gerettet und auf festeren Grundlagen wieder aufgebaut werden solle. Damals hat er neben seinen Vorlesungen über christliche Glaubenslehre zuerst auch Vorträge über die Lehre vom Staate gehalten, die er als natürlichen Ausfluß seiner Ethik bezeichnet. Voll Lust an seiner akademischen Wirksamkeit ruft er aus: „den jungen Männern jetzt das Christenthum klar machen und den Staat, das heißt eigentlich ihnen alles geben, was sie brauchen, um die Zukunft besser zu machen als die Vergangenheit war.“

So erkennen wir inmitten aller specifisch politischen Arbeit, inmitten aller Arbeit wie sie ihm damals zu einer auch politischen wird, immer wieder den ächten innersten Schleiermacher, und wenn zum rechten politischen Charakter auch jene Siegeszuversicht gehört, die der schließlichen Erreichung des Zieles gewiß ist, so trägt diese Siegeszuversicht bei ihm einen durch und durch religiösen, einen Glaubenscharakter. Ueberall ist's doch die Zuversicht nicht auf Gewalt oder List, sondern auf die geistigen und sittlichen, also die göttlichen Kräfte, die zuletzt stärker sein müssen als alle Macht und List des Fürsten dieser Welt, was ihn leitet, was ihn erfüllt. Es ist der Glaube im eigentlichsten religiösen Sinne, der ihn nicht verzagen läßt, ob auch Tausende zur Rechten und zur Linken am Vaterland verzweifeln, der ihm immer neuen Muth, immer neue Freudigkeit gibt, auch wenn's noch dunkler und dunkler wird, wenn eine Hoffnung um die andere zerrinnt, wie im Jahre Neun, wo eine große Gelegenheit, — die

letzte für Preußen, wie viele glaubten — aus Mangel an Entschlossenheit versäumt ward und in Folge dessen die Ketten der Fremdherrschaft noch enger und lastender wurden. „Es muß nun schon, schrieb er Ende 1806 nach Rügen, als auch diese Heimath theurer Freundschaften und Erinnerungen in napoleonische Hände gefallen war, — es muß nun schon die Zuchtruthe ergehen über alles was deutsch ist; nur unter dieser Bedingung kann hernach etwas recht tüchtig Schönes daraus werden. Wohl denen, die es erleben; die aber sterben, daß sie im Glauben sterben.“ Und wiederum, in einem schon oben berührten Herzenserguß aus dem Jahre 1808: „Niemals kann ich dahin kommen am Vaterland zu verzweifeln; ich glaube zu fest daran, ich weiß es zu bestimmt, daß es ein auserwähltes Werkzeug und Volk Gottes ist. Es ist möglich, daß unsre Bemühungen vergeblich sind, daß vorderhand harte und drückende Zeiten eintreten, aber das Vaterland wird gewiß herrlich daraus hervorgehen in Kurzem.“ Endlich als auch die Hoffnungen des Jahres Neun sich als Irrlichter erwiesen hatten und kein Stern am vaterländischen Himmel mehr kenntlich war, vermag er dennoch ungebrochen und ungebeugt zu schreiben: „Man muß alles Aeußere aufgeben und fest versichert sein, daß es von dieser Seite her nur nach den schrecklichsten Verwüstungen und Umwälzungen besser werden kann, und muß nur, damit diese kräftig und glücklich bestanden werden, wenn sie kommen, recht auf den Geist wirken. Das thue ich auf jede Art, die in meinen Kräften steht; wie lange ich's noch können werde, weiß Gott. Aber gern hätte ich dir von dem Segen gesprochen, den ich in dieser Hinsicht zu stiften glaube und wie ich die Saat glaube keimen zu sehen . . .“

Und es geschah den Treuen im Lande wie sie geglaubt. Als erst jeder Stern menschlicher Hoffnung verblichen war, da ging vom Throne Gottes her ein Morgenglanz des Heils und der Errettung auf, blutig roth, aber doch von unvergeßlicher Herrlichkeit, wenn auch hernach gegen den jungen lichten Tag sich wieder trübende Nebel erhoben. — Der Tyrann war gestürzt, Paris zum einen und zum andern Male erobert; frei von der Fremdherrschaft athmete Deutschland, athmete Preußen auf. Aber wie viel war nun zu thun, um das sich selbst zurückgegebene Vaterland auch im Inneren würdig und befriedigend zu gestalten! Da war von neuem, phantastischen Hoff-

nungen und selbstsüchtigen Ränken gegenüber, politische Einsicht und Tugend zu bewähren, und Schleiermacher bewährt sie zunächst durch die besonnene Art, mit der er die deutsche Frage beurtheilt. Da ihm Fr. Schlegel seine Ansicht über dieselbe — noch während des Freiheitskampfes — abverlangt, antwortet er in folgender Weise. Er sei gar nicht dagegen, daß es Sachsen und Brandenburger, Oestreicher und Baiern gebe; nur sollten diese Verschiedenheiten nicht über die größere Nationaleinheit dominiren und das Volk nicht ihnen zu lieb wieder in eine lose *πολυκοιρανίη* und damit an den Rand des Abgrundes gerathen. Darum gehe sein Wunsch auf ein einheitliches kräftiges Kaiserthum, welches Deutschland nach Außen allein repräsentire, dagegen in den inneren nicht-diplomatischen und -militärischen Dingen den einzelnen Fürsten und Landschaften möglichste Freiheit eigenthümlicher Entwickelungen lasse. Indem er nun aber die unerläßlichen Bedingungen eines solchen Kaisers und Reiches näher erörtert, bezweifelt er, daß Preußen Lust haben werde, sich mit seiner ganzen Macht in die Stellung eines bloßen Reichsfürsten zu begeben, und ebenso daß Oestreich, an das man bei der Kaiserkrone damals allein denken konnte, bei den Norddeutschen und Protestanten das hiezu nöthige Vertrauen, ja ob es auch nur den liberalen Willen habe, ein solches Kaiserthum ohne dynastischen Egoismus und despotische Neigungen zu übernehmen. „Ob also nicht — schließt das ganze Bekenntniß in denkwürdiger Weise — irgend eine andere, auf jeden Fall interimistische Gestalt von Deutschland das Resultat sein wird, darüber begebe ich mich nicht in's Prophezeien.“ Bei dieser bedenklichen Aussicht auf ein deutsches Provisorium mußte dem Vaterlandsfreunde freilich ein befriedigendes preußisches Definitivum ein um so dringenderes Anliegen sein. Daß die auf eine Landesverfassung gehenden Zusagen des Königs mit Schleiermachers Herzenswünschen zusammentrafen, versteht sich von selbst; worin anders als in einer durchgeführten Rechtsordnung des Staates, kraft deren das organisirte Volk in allen seinen Gliederungen an seinem eignen Staatsleben thätigen Antheil nähme, hätte ein ethischer Politiker wie er sein Ideal finden können? Aber wer sich die politischen Vorlesungen Schleiermachers näher ansieht, wird auch hier eine Besonnenheit finden, die weit zurückbleibt hinter den Dogmen

des heutigen, nach seiner eignen Versicherung freilich auch „fortgeschrittenen“ Liberalismus. Nicht nur ist ihm die Monarchie die vollkommene Staatsform und die Volkssouverainetät ein fast sinnloser Begriff, — er gibt auch wenig auf die Schriftlichkeit einer Verfassung, gar nichts auf ein Ministerverantwortlichkeitsgesetz, und die Abgaben will er freilich nicht ausschließlich von der obersten Gewalt festgestellt haben, aber aus einem Grunde, der ebenso eine ausschließliche Festsetzung durch die Landesvertretung verpönt, nämlich aus dem Grunde, daß ja sonst der Ring (des Zusammenwirkens) nicht schließe und daß doch dies Gesetz nicht anders zu Stande kommen dürfe als alle andern. Endlich wirft er — ohne Zweifel im Hinblick auf die preußische Städteordnung von 1808 — die ketzerische Frage auf, ob ein Staat, der eine tüchtige Organisation der Commune besitze ohne noch die öffentliche Meinung als Landesvertretung organisirt zu haben, nicht näher zum Ziel habe, als ein solcher mit Landesvertretung, aber auf der unorganischen Basis des Census.*)

Gewiß, es wäre nicht schwer gewesen, so lauteren und mäßigen Verfassungswünschen Genüge zu thun. Aber es war, als ob die ungeheuren Anstrengungen des preußischen Staates zunächst eine Zeit innerer Abspannung bedingten, als ob die Bundesgenossenschaft Rußlands und Oestreichs, die man im Freiheitskampfe nicht hatte entbehren können, durch eine Periode geistiger Abhängigkeit von ihnen bezahlt werden müßte. Auch die bescheidensten Hoffnungen auf eine Landesverfassung sollten vorerst unerfüllt bleiben; was schlimmer war, sie fingen bald an für illoyal, für verdächtig zu gelten. Schon die großen rettenden Entschließungen der Jahre 1807—13 hatten ja von der sogenannten Stein'schen Partei mühsam einer anderen, welche die älteren Traditionen repräsentirte, abgerungen werden müssen. Es war diese letztere Partei, die noch inmitten des Freiheitskampfes über einen den Waffenstillstand besprechenden Leitartikel, in dem es uns heute schwer werden würde auch nur etwas Ungeschicktes zu finden, Schleiermachern einen Cabinetsverweis zu verschaffen wußte, welcher den jeden Nerv für König und Vaterland anspannenden Mann mit

*) Vergl. Schleiermacher's Lehre vom Staate, Werke z. Philos. Bd. 8. S. 35 ff., 48 ff., 62 ff.

nichts Geringerem als mit Cassation bedrohte. Kaum war der Friede erkämpft, so machte auch in der durch Schleiermacher berüchtigt gewordenen Schmalz'schen Schrift eine Denkart sich geltend, welche die Begeisterung störend, die entwickelten sittlichen Volkskräfte verdächtig fand und das Vertrauen des Königs zu seinem Volke durch das Gespenst liberaler Verschwörungen einzuschüchtern versuchte. Schleiermacher erkannte die ungeheure Gefahr und schoß den Unglücksvogel scharf genug herunter, — umsonst. Die unzufriedene Gährung des hocherregten deutschen Volksgeistes, erst aus der Täuschung aller rechtmäßigsten vaterländischen Erwartungen geboren, schäumte zu wirklich krankhaften, wirklich verbrecherischen Erscheinungen auf: um so berechtigter hielt man sich leider, jenen Erwartungen nicht zu entsprechen und der Nation statt der verheißenen Rechtsordnung eine monströse Polizeiwillkür zu bieten. Gern übergingen wir diese für jedes deutsche und preußische Herz so peinliche Zeit, aber wir dürfen es uns nicht ersparen uns an dieselbe, die gottlob ja heute schlechthin hinter uns liegt und der Geschichte angehört, kurz zu erinnern, weil in ihr Schleiermachers politischer Charakter noch von einer neuen Seite erscheint, nämlich in der Lage einer nothgedrungenen Opposition.

Nicht als wäre Schleiermacher je gewesen, was man heutzutage einen Mann der Opposition nennt. Ohne Zweifel erfüllte ihn der unbestimmte Aufschub der verheißenen Verfassungseinrichtungen um des Landes und um des Königs selbst willen mit Schmerz, doch finden wir auch in seinen vertrautesten Briefen hierüber keine Aeußerungen der Ungeduld und Verstimmung. Nichtsdestoweniger ward er Jahre lang als ein gefährlicher Mann, wo nicht als ein Feind des Königs und des Staates betrachtet. Im Jahre 1822 ging der Minister so weit, dem von der Last amtlicher Arbeit erholungsbedürftigen Manne den Urlaub zu einer Ferienreise zu versagen; erst eine Appellation an den König verschaffte die Freiheit, ein paar Wochen außer Berlin leben zu dürfen. Jahre lang war die Briefpost ein für Schleiermacher nicht bestehendes Institut: weder von ihm geschriebene noch an ihn gerichtete Briefe waren sicher davor, in Berlin, — oder in Wien — in ein schwarzes Kabinet zu gerathen. Es fehlte wenig, so wäre er wie sein Schwager Arndt als Verschwörer und Geheimbündler behandelt und aus Amt und Wirk-

samkeit verstoßen worden. Nichts konnte Schleiermachers Charakter ferner liegen als geheime Anzettelungen; den burschenschaftlichen Verschwörungen stand er so fern, daß er von den Geheimnissen der Köpenicker Gefangenen nur zu sagen weiß, es scheine wirklich dummes Zeug von unbegreiflicher Art zu sein; auch fand man bei allen Confiscationen auch von ihm herrührender Briefe nichts Brauchbares wider ihn, als höchstens ein paar der Form nach unvorsichtige Aeußerungen über den König, die sich vollständig aus dem rücksichtslosen Ton vertrauten Familienaustausches erklärten. Man gab es demnach auf ihn als Verschwörer zu verfolgen und hatte wohl auch niemals ernstlich bei dem offene Wege bis zur Unvorsichtigkeit liebenden Mann an dergleichen geglaubt; aber das machte ihn von der Mißliebigkeit eines Oppositionshauptes nicht frei. Was ihm dieselbe zuzog, war nicht, daß er allgemeine Staatsveränderungen wenn auch auf dem loyalsten Wege angestrebt hätte, sondern daß er ganz concrete Rechte und Freiheiten, deren Wahrung ihm amtlich anvertraut war, daß er das akademische und kirchliche Gebiet gegen Vergewaltigung zu vertheidigen keine Scheu trug. Und gerade daß er sich auf eine solche Vertheidigung beschränkte, diese aber auch auf jede Gefahr hin mannhaft durchführte, zeigt ihn, wie mir scheint, als politischen Charakter noch einmal im reinsten Licht.

Aus dem Departement des Unterrichtswesens hatte man Schleiermacher bereits 1815 aus Anlaß seiner Ernennung zum Secretär der Akademie zu entfernen gewußt. So konnte er gegen die immer schlimmer werdende „Einschnürung“ der Universitäten, die willkürliche Behandlung von Universitätslehrern, die denselben zugemuthete Zwangsaufsicht über die Studierenden nur als einfaches Facultätsmitglied kämpfen. Was von solcher Stellung aus abgewehrt werden konnte, — freilich Einzelnes und Geringes — ist ohne Rücksicht auf steigende Mißgunst (unter lebhafter Unterstützung Neanders, der „bei solchen Gelegenheiten immer von der höchsten Vortrefflichkeit“ war,) in Berlin von ihm abgewehrt worden. Wichtiger und eingreifender war seine Opposition im Agendenstreit, der als ein kirchlicher zwar in unsere Betrachtung nicht hineinzugehören scheint, dessen ganzes Elend ja aber aus der äußersten Vermischung des kirchlichen und des staatlichen Regimentes entsprang, so daß bei dem unmittelbaren

Ursprung der Agende aus des Königs Idee und Kabinet der Widerstand Schleiermachers allerdings recht sehr zur Bewährung seines politischen Charakters gehörte. Einen schlagenderen Beweis, wie wenig auch der reinste und edelste monarchische Wille ohne Schaden und Verirrung die Unbedingtheit einer durch keine öffentlichen Rechtsschranken zurechtgeleiteten Gewalt verträgt, konnte es kaum geben, als dies aus den besten Gesinnungen eines wahrhaft frommen Königs hervorgegangene, in seinem Grundgedanken keineswegs gewaltsame und verwerfliche, und doch in seiner Ausführung so despotisch gewordene Unternehmen. Der König hatte, um der Dürftigkeit und Zerfahrenheit des evangelischen Gottesdienstes abzuhelfen, mit unzulänglichen liturgischen Studien nach dem Beispiel seiner Vorfahren im 16. und 17. Jahrhundert eine neue archaistische Gottesdienstordnung aufgestellt, deren freiwillige Annahme unter reichlicher Mitwirkung von Feigheit und Servilität immer mehr auf den Weg des moralischen Zwanges gerieth. „Alle Welt findet die Liturgie schlecht, schrieb Schleiermacher 1817 an Blanc, aber kein Mensch hat das Herz ein Wort zu sagen; in solchen Fällen glaube ich mich ganz besonders verpflichtet mit gutem Beispiel vorzuleuchten." Er bestritt in einer namenlosen aber unverkennbaren Denkschrift das Recht des Landesherrn, seinen Unterthanen eine Gottesdienstordnung vorzuschreiben, er kritisirte in einem „Gespräch zweier selbstüberlegenden evangelischen Christen" des Königs eigene anonyme Vertheidigung seiner Liturgie, er erklärte sich laut gegen den moralischen Zwang, den man gegen neu anzustellende Prediger und Candidaten übte, um durch sie den Gemeinden die Agende aufzudrängen und lehnte selbzwölft mit gleichgesinnten Berliner Geistlichen den unbedingten Gebrauch derselben ab. Man muß die Verhältnisse jener Zeit in Anschlag bringen, um zu verstehen, was dieser Widerspruch auf sich hatte. Vorladungen, Verweise, Urlaubsverweigerungen waren noch das Geringste, — jahrelang, fast ein Jahrzehnt hindurch schwebte das Damokleschwert der Amtsentsetzung oder Amtsniederlegung über Schleiermachers Haupt, der wie gerne von selbst den Wanderstab ergriffen hätte, wäre nicht der Gedanke an sein baldiges Ende und seine dann hülflos zurückzulassende Familie ihm im Wege gewesen. Hier noch einmal erscheint die ganze sittliche Größe des Mannes. Wohl entringt sich

seiner Brust manch schwerer Seufzer über das Elend einer so der Willkür unterworfenen Zeit, über die in so unerquicklichen Händeln zu vergeudende Lebenskraft; ja er kann zuweilen wünschen, daß die so oft drohende Katastrophe endlich einmal hereinbreche und er so für den Rest seines Lebens wenigstens Ruhe gewinne. Aber nie ist davon die Rede, um jener Gefahr oder dieser Ruhe willen irgend etwas zu unterlassen, was ihm das Gewissen geböte. „Du wirst mich bedauern, schreibt er an seine Schwägerin Charlotte v. Kathen, daß das letzte Ende meines Lebens auf eine so gestörte Weise hingeht. Diesmal war es, wie ich von mehreren Seiten höre, außerordentlich nahe, daß es eine Katastrophe hätte geben können. Indeß bin ich weit entfernt zu klagen, sondern denke, es ist alles gut so; ich denke nur immer darauf nichts zu thun, was mich in irgend einem Sinn gereuen könnte und lasse im Uebrigen Gott walten“; und so sind alle seine brieflichen Aeußerungen über die Sache. Aber was wir ihm nicht minder hoch anrechnen möchten als diese Tapferkeit zu handeln und zu leiden um des Gewissens willen, das ist die Seelengröße, mit der er sich durch das alles nicht erbittern und in seiner Ehrfurcht und Treue gegen den König irre machen läßt, das Gottvertrauen, daß doch auch diese Kämpfe, an denen seine Seele ermüdete, zur Verhütung von Bösem und zur Vorbereitung von Gutem nicht vergeblich sein würden, endlich die Friedfertigkeit, mit der er, nachdem der König der öffentlichen Stimme der Kirche in mancher Verbesserung der Agende und in Gewährung einer anständigen Freiheit beim Gebrauch derselben Zugeständnisse gemacht, auch seinerseits die Hand zum Frieden bietet und unter diesen Bedingungen die Agende annimmt.

So leuchtete endlich über den letzten Jahren des herrlichen Mannes zwar nicht die Morgensonne des ersehnten schöneren Tages für Vaterland und Kirche, aber doch das Abendroth des Friedens und der Versöhnung, einen schönen Morgen in der Ferne verheißend. Es war im Jahre 1831, daß der König, dessen edler und gerechter Sinn durch alle Verschleierungen, die das Verhängniß des Zeitalters ihm anthat, doch immer wieder hervorbrach, Schleiermachers Brust, die bis dahin mit keinem äußeren Ehrenzeichen geschmückt war, mit einem Orden zierte, welcher durch das, was vorangegangen war, eine ganz besondre Bedeutung erhielt. „Ew. Majestät, heißt es in Schleier-

machers Dankschreiben, haben mir ein Zeichen Allerhöchstihres Wohlwollens gegeben, welches mich in einem Grade, wie es wohl nur selten der Fall sein kann, auf's innigste rührt und wie ein freundlicher Stern in mein herannahendes Alter hineinleuchtet, das manches Trübe und Dunkle in der Vergangenheit mit einem milden Glanze überdeckt." Die wahren Gesinnungen des Königs gegen Schleiermacher waren zum Durchbruch und Ausdruck gekommen, jene Gesinnungen, die er hernach der Wittwe bei gegebener Veranlassung aussprach: „Ich habe den mir übersandten Band akademischer Reden des verewigten Schleiermacher mit derjenigen Theilnahme entgegengenommen, die alles, was das Andenken des großen Denkers, des trefflichen wahrheitliebenden Mannes erneuert, in so hohem Grade zu erregen nicht verfehlen kann. Empfangen Sie mit meinem herzlichen Dank die Versicherung, daß ich stets von dem hohen Werthe des Verewigten durchdrungen gewesen bin." Möge diesem edlen Worte eines mit Worten kargen und genauen Königs die letzte bedeutendere politische Aeußerung Schleiermachers gegenüberstehen, die uns zeigt, in welchen Grenzen eine loyale preußische Opposition für Schleiermacher eingeschlossen war. Ein französisches Journal hatte in eitler Parallelisirung der jungen Julirevolutions-Zustände mit den preußischen den „großen" Schleiermacher mit Bezugnahme auf seine freisinnigen Predigten als den hervorragenden Mann der linken Seite, der Volks- und Revolutionspartei in Preußen gepriesen. Hiegegen schreibt Schleiermacher eine ebenso feine als scharfe Berichtigung, in der es u. a. heißt: „Wir beten sonntäglich, daß Gott dem König die Weisheit verleihen wolle, deren er bedarf, um den ihm von Gott auferlegten Pflichten zu genügen. Aber wir wissen dabei von keinen anderen „Wünschen des Volks", als von dem, „unter dem Schutz und Schirm des Königs ein geruhiges Leben zu führen und der christlichen Vollkommenheit näher zu kommen." Dies, mein Herr, ist die Sprache der protestantischen Kanzel, und von dieser Sprache habe ich mich niemals entfernt. . . . . Ferner gehöre ich zu keiner linken Seite. Ihre Ausdrücke, „rechte und linke Seite, rechtes und linkes Centrum" sind unseren Verhältnissen völlig fremd, und wenn Ihr Correspondent in Wahrheit ein Preuße wäre, so würde er sich nicht solche Abtheilungen ersonnen haben, die sich bei

uns niemand wird aneignen mögen. Vorzüglich aber würde er nicht von einer linken Seite geredet haben, welche Gedanken an eine Revolution im Hinterhalt hätte. Wir haben seit dem Tilsiter Frieden reißende Fortschritte gemacht, und das ohne Revolution, ohne Kammern, ja selbst ohne Preßfreiheit, aber immer das Volk mit dem König und der König mit dem Volk. Müßte man nun nicht seiner gesunden Sinne beraubt sein, um zu wähnen, wir würden von nun an besser vorankommen mit einer Revolution? Darum bin ich auch meines Theils sehr sicher, immer auf der Seite des Königs zu sein, wenn ich auf der Seite der einsichtsvollen Männer des Volkes bin." —

Man hat neuerlich viel verhandelt über die richtige Stellung des Geistlichen zum politischen Leben. Die thatsächlich am meisten betretenen Wege sind einerseits der der absoluten Enthaltung von der Politik als einer rein weltlichen Sache, andererseits der der unbedingten Unterstützung der Regierung als der von Gott geordneten Obrigkeit. Daß weder das Eine noch das Andere mit der christlichen Ethik stimmt, wird ebensowenig zu leugnen sein, als daß andererseits die Lust eine politische Rolle zu spielen oder das Sturmlaufen wider die obrigkeitliche Autorität unvereinbar wäre mit dem Charakter des geistlichen Amtes. Mich dünkt, an Schleiermacher wäre mit annähernder Vollkommenheit das Richtige abzusehen: Volle sittliche Antheilnahme am gemeinen Besten; in außerordentlicher Zeit die Bereitschaft, für dasselbe alles zu leisten, was menschenmöglich ist; in geordneten Zeiten die Beschränkung auf Recht und Pflicht der persönlichen Stellung in dem Ganzen; in dieser Stellung vor allem die Pflege der religiös-sittlichen Fundamente als des Lebensgrundes auch der bürgerlichen Gemeinschaft; auf Grund dieser Fundamente die Heilighaltung des Rechtes, wenn nöthig, auch wider die höchste Macht, auch mit Einsetzung der Existenz; aber über die nothgedrungene Wahrung des wesentlichen Rechtes hinaus das Waltenlassen der Liebe, die sich nicht erbittern läßt, die alles glaubt, alles hofft, alles duldet. Aber sollte das allein des Theologen politische Moral sein? Mich dünkt, es ist die Stellung des Christen als solchen zum Staate, und wäre die erst recht allgemein, wie bald und leicht wären alle unsere inneren und äußeren Kämpfe geschlichtet!

Was einst die großen Tage der vaterländischen Erhebung, an

denen Schleiermacher so hohen Antheil hat, verhießen, das soll heute endlich aus einer neuen Aussaat reichlichen Opferblutes aufblühen, die rechte deutsche Einheit und die rechte deutsche Freiheit im unzertrennlichen Bunde. Ob diesmal die Verheißung endlich zur Erfüllung werden wird, oder ob die Blüthe wieder verblühen soll ohne Frucht in noch viel schmerzlicherer Täuschung: woran anders wird es zuletzt liegen, als an den Herzen, die der erstrebten Güter werth sind oder nicht, und vor allem an euch jugendlichen Herzen, deren Wendung zum Guten oder zum Bösen das kommende Zeitalter deutscher Geschichte zu einem ungleich herrlicheren oder ungleich traurigeren machen wird, als das hinter uns liegende war? Möchte das hohe Vorbild eines unserer edelsten Geister, eines vor allem doch akademischen und so insonderheit uns angehörigen Mannes, unvergessen und unverkannt von dem jüngeren Geschlecht, Euch ein Leitstern sein, zuerst ein jeder an sich selbst und dann nach Gottes Ordnung und Fingerzeig auch um Euch her gleich ihm daran mitzuarbeiten, daß ein Preußen und durch dies Preußen ein Deutschland sich gestalte, das Gott wohlgefällt. Das walte Er selbst in Gnaden. —

Die evangelische Union.

Akademische Festrede an ihrem fünfzigjährigen Stiftungstag.

(31. October 1867.)

Hochverehrte Versammlung!

Am heutigen Tage, dem vierthalb-hundertjährigen Gedenktage der Reformation, feiert auch die Stiftung des letzten Reformationsjubiläums, die evangelische Union, ein fünfzigjähriges Bestehen. Die theologische Facultät von Halle-Wittenberg hat es für recht erachtet, diesen Tag auch ihrerseits nicht ohne festliche Begehung zu lassen, und ich habe mich dem Auftrag, dieser Feier zum Organ zu dienen, gern unterzogen. Wenn ich demselben doch nicht mit vollem freudigem Festgefühl gegenüberstehe, so liegt das nicht daran, daß ich zu der Sache, welcher es gilt, ein schwankendes Verhältniß hätte; es kann niemand unter uns klarer und wärmer zu ihr stehen als ich. Was mir vielmehr beschwerend auf dem Herzen liegt, das ist die Geschichte der Union in diesem halben Jahrhundert ihres Bestehens. Nein, die evangelische Union hat keine Ursache, diese ihre fünfzigjährige Geschichte zu feiern!

Indeß, die Union hat eine ältere, größere Geschichte als die von 1817 an; sie hat eine Vorgeschichte von Anbeginn der Reformation, — der Reformation, deren ganze Entwicklung der Unionsgedanke wie ein guter zum Weg des Friedens rufender Engel — freilich neben einem anderen und nach anderer Seite hin lockenden Geiste — begleitet. Und wenn ein Gedanke in der Anlage einer noch unerschöpften geschichtlichen Entwicklung, in einem klaren Plane göttlicher Weltregierung seine Stelle hat, dann macht's wenig aus, ob einmal der Wind eines Menschenalters ihm widerwärtig ist und unter ent-

gegengesetzt aufschäumenden Wellen die wahre geschichtliche Strömung sich vorübergehend verbirgt: „was Er sich vorgenommen und was Er haben will, das muß doch endlich kommen zu seinem Zweck und Ziel.“ — Erheben wir uns, meine Freunde, über die kleinen Schwankungen und widrigen Eindrücke der Gegenwart zu jener Höhe geschichtlicher Betrachtung, zu welcher der Doppelcharakter dieses Tages als eines Reformations- und eines Unionsjubiläums uns einlädt, und verfolgen wir den rothen Faden der Union durch die Gesammtgeschichte der evangelischen Kirche!

Freilich, ehe wir das versuchen können, gilt es noch eine Vorfrage zu erledigen. Die Sprachverwirrung dieser Zeiten bringt es mit sich, daß, wer über Union reden will, immer erst sagen muß, was er unter derselben versteht. Nun, ich verstehe unter Union ganz dasselbe wie der königliche Aufruf von 1817, der sie bei uns in's Dasein gerufen hat. Nicht eine Allerweltskirche, in der alles zusammenflösse mit alleinigem Ausschluß des Papstthums, denn die wäre keine evangelische Einheit, keine Einigung der beiden reformatorischen Kirchen. Nicht einen bloßen „Geist der Mäßigung und Milde“, der zwei getrenntbleibende Confessionen durchwehen sollte, denn dieser Geist hat keine kirchenrechtliche Greifbarkeit und weht gottlob auch außerhalb der Union. Auch nicht eine bloße Combinirung dieser beiden Confessionen, die nur die beiderseitigen Bekenntnisse addirte unter Subtraction der Differenzpunkte, denn wenn die Bekenntnißschriften in allem anderen absolute Berechtigung haben, so haben sie dieselbe auch in ihrer Differenz. Sondern, wie es im Unionsaufruf von 1817 heißt, die „Vereinigung der beiden getrennten protestantischen Kirchen, der reformirten und lutherischen, zu Einer evangelisch-christlichen“; die wirkliche Vereinigung, — die natürlich voraussetzt, daß man den beiden Sondergebilden auch in keinem einzigen Punkte mehr ein absolutes Recht zuerkenne, sondern auf die einheitlichen Principien derselben zurückgehe und auf deren Grund ein wirklich Neues werden lasse, aus altem und jungem Material, in reicher Mannigfaltigkeit und lebendiger Einheit. Sagt doch auch das Wort „Union“ ebendies und nichts anderes. „Union“, Einigung, das ist ein Proceß, in den wir beiderseits eingetreten sind, ein Proceß, der seine mehr oder minder fortgeschrittenen Stadien haben

kann, in dem jedes Stadium mit Freiheit erreicht und mit Geduld abgewartet werden will, dessen endliches Ziel aber nichts anderes sein kann, als die wirkliche Einheit. Nur eben nicht die katholische Einheit, die uniforme, die keine Verschiedenheiten duldet, sondern die evangelische, die sich derselben freut, weil jeder lebendige Leib aus allerlei einander dienenden Gliedern bestehen muß.

Und, meine Freunde, — mußte nicht ebendas auch schon die kirchliche Idee der Reformation sein? Das Joch der gesetzlichen Kirche wollte man abthun und die evangelische Freiheit der Gewissen herstellen: konnte man da die evangelisch erneute Kirche wiederum auf ein starres Gesetz, auf ein Gesetz der Lehre gründen wollen? Die apostolische Kirche wollte man wiederbringen: aber waren denn die Apostel Petrus, Johannes, Paulus in der Lehrform einig gewesen? Einig waren sie im Glauben, in dem Halten an dem Einen Heilsgrunde, der gelegt war, in den großen Principien des neuen Wesens in Christo, und auf diese Einheit hatten sie sich die Hand der Gemeinschaft gereicht (Gal. 2, 9), unbesorgt, ob der eine auf jenen Grund Gold, der andere Silber oder edle Steine baute, oder auch einmal einer dem andern Holz, Stroh, Stoppeln darauf zu bauen schiene (1. Kor. 3, 11f.). So mußte auch die Kirche der Reformation ein einheitliches Fundament haben, denn wie wäre Kirche, d. h. Glaubensgemeinschaft, möglich ohne ein solches? mit nichten aber mußte und konnte auch der Lehrbau, der auf diesem einheitlichen Glaubensgrunde sich erhob, ein in voller Einhelligkeit sich entwickelnder, alle Differenzen ausschließender sein.

Darum, als nun die Reformation nicht blos an Einer Stelle, sondern an zweien zugleich auftrat, in zwei gleich selbständigen Persönlichkeiten, denen es sich sofort ansehen ließ, daß ihre Geister nicht durchweg dieselben Gänge thun würden, und dennoch auf beiden Seiten einig in den großen reformatorischen Principien, daß in Christo allein Heil, dieser Christus allein aus der Schrift zu erkennen, dies Heil allein durch den Glauben zu ergreifen sei, so schien diese zwiefältige Einheit gerade das Rechte, gerade das Ideale. Aber schwer, fast unmöglich war's für die Begründer der neuen Kirche, die vorerst nur als neue Lehre in's Dasein trat, in dieser Lehre die Grenzlinie dessen, was der Verschiedenheit anheimzugeben, was zur Einheit zu

erfordern sei, ruhig und richtig zu ziehen, und so schwankten sofort, wenn nun Lehrdifferenzen hervortraten, die Wagschalen des Zwiespaltes und der Eintracht über der neuen Entwicklung. Jeder von beiden Reformatoren zieht, nur nach der andern Seite hin, aus den gleichen Principien eine Folgerung, die ihm zum Schutz derselben nothwendig, dem andern eine Gefährdung derselben zu sein scheint, und der Stein des Anstoßes ist da! Aber doch auch zugleich der Zug der Verständigung. Das Marburger Gespräch von 1529 ist die erste Unionsverhandlung der evangelischen Kirche. In vierzehn von fünfzehn Hauptartikeln finden beide Theile zu ihrer eigenen Ueberraschung sich einig, und wenn sie den einzigen vom heiligen Abendmahl nicht ganz vergleichen können, darin stimmen sie doch auch hier zusammen, daß es das Sacrament des Leibes und Blutes Christi, und dessen geistliches Genießen die Hauptsache sei. Wenn sie denn so in der Hauptsache zusammenkamen, durften sie nicht die Nebensache ruhig dem Geiste anheimstellen, der in alle Wahrheit führt? Ach ja, Luther hätte sich und seiner Sache nichts vergeben, wenn er Zwingli's dargebotene Bruderhand ergriffen hätte, wie einst Petrus die Hand des Paulus.

Doch hat er einigermaßen nachgeholt, was er damals unterlassen; die in Marburg unfertig gebliebene Union ist in der Wittenberger Concordie von 1536 völlig geworden. Da die Oberländer halben Wegs seiner Abendmahlslehre entgegenkommen, geht Luther, sobald er sich von ihrer Aufrichtigkeit überzeugt hat, mit Liebe auf den Unionsgedanken ein. „Sie sind vielleicht" — schreibt er — „aus gutem Gewissen mit dem andern Verstande gefangen, darum wir sie gerne dulden; dagegen bin ich auch wahrlich mit gutem Gewissen mit dem andern Verstande gefangen, darum dulden sie mich auch, wo sie es nicht können mit mir halten." Allerdings bedeutet ihm dies Dulden noch nicht die volle brüderliche Anerkennung; behufs dieser drängt er dem Bucer in Wittenberg fast mehr ab, als dieser zugestehen kann, aber immerhin hat er dabei über eine wenn auch untergeordnete Lehrdifferenz hinweggesehen, und noch mehr, — als hernach die Schweizer ihm ihre Nichtübereinstimmung mit dem Bucer'schen Zugeständniß offen erklären, kündigt er ihnen doch die geschlossene Freundschaft nicht auf, erläutert ihnen vielmehr seine

Doctrin auf's allermildeste und will es „göttlicher Allmächtigkeit befohlen sein lassen, wie Christi Leib uns gegeben werde.“ Es ist ein schönes, noch heute beherzigenswerthes Wort, das er hiebei gegen sie ausspricht: „Nicht ist mir die ganze Zeit des aufgegangenen Evangelii Fröhlicheres widerfahren, als daß ich nach dem kläglichen Zwiespalt endlich eine Concordiam hoffen, ja sehen kann; denn die Zwietracht weder mir noch jemands geholfen, sondern vielen Schaden gethan, daß freilich nichts Nützliches noch Gutes darin zu hoffen gewest, auch noch ist.“

Es ist wahr, Luther hat den Hauptgrundsatz unserer heutigen Unionsdoctrin, daß Unterschiede der Lehre bei wesentlicher Zusammenstimmung im Glauben kein Hinderniß kirchlicher Gemeinschaft bilden sollen, nie förmlich anerkannt: für seine heroische Natur, die im Kampf mit einer Weltmacht und Weltgeschichte der unbedingten inneren Gewißheit bedurfte, gab es nichts Schwereres, als irgend etwas, das ihm in heißen Kämpfen fest geworden war, irgendwie wieder dahingestellt sein zu lassen. Dennoch, wenn ich sein Verhältniß zu Melanchthon ansehe, von dem er's erlebt, daß er sein Abendmahlsbekenntniß verläßt, ja eine andere, auch den Schweizern annehmbare Fassung in's Augsburger Bekenntniß hineinsetzt, — wenn ich sehe, wie Luther mit diesem im Punkt des Abendmahls anders denkenden und lehrenden Melanchthon doch Sonntag um Sonntag zum Tische des Herrn geht, so muß ich sagen, er hat in diesem Verhältniß die Union auch in unserem heutigen Sinne thatsächlich ohne Wandel gehalten und immer wieder von Neuem vollzogen, und es ist unfaßbar, wie es heute lutherisch sein soll, dieselbe Abendmahlsgemeinschaft, die Luther mit Melanchthon hielt, einem wie Melanchthon Denkenden zu versagen. Aber es hat bekanntlich zwischen Luther und Melanchthon noch eine andere Lehrdifferenz bestanden, indem Luther im Punkte der Gnadenwahl seine wider Erasmus ausgesprochene augustinische Ansicht — die nachmalige calvinische Kirchenlehre — zeitlebens festhielt, Melanchthon dagegen die Realität der menschlichen Freiheit und die Bedingtheit des göttlichen Rathschlusses durch dieselbe — die nachmalige lutherische Kirchenlehre — vertrat. Wenn demnach die beiden Häupter der deutschen Reformation in den beiden nachmaligen Hauptdifferenzpunkten der protestantischen Confessionen

wechselsweise verschieden denken, jeder in einem dieser Punkte reformirt, in welchem der andere die nachmalige lutherische Kirchenlehre vertritt, — ist denn da die volle kirchliche Gemeinschaft, in der sie dessenungeachtet bis zum Tode miteinander gestanden haben, eine Gemeinschaft im Sinne unseres modernen Confessionalismus, oder ist sie eine Gemeinschaft im vollsten freiesten Sinne der Union?

Dennoch, als die damals noch flüssige Kirchenbildung der Reformation nach Luther's Tode sich zu verfestigen begann, war das Ergebniß keine Kirche, in welcher Luther und Melanchthon einträchtig miteinander hätten wohnen können: statt der Eintrachts*kirche* haben wir die Eintrachts*formel* erhalten und mit ihr die besiegelte kirchliche Zwietracht. Gewiß, es ist eine geschichtliche Nothwendigkeit in dem Gange, den die Dinge nach Luther's Tode nehmen: wie hätte er sonst sich durchsetzen können trotz einem Melanchthon, trotz einem Calvin, den großen Häuptern auf beiden Seiten, die in der reinsten Unionsgesinnung verbunden dennoch das von Tausenden mit blutendem Herzen Empfundene nicht aufzuhalten vermögen. Die Epigonen der Reformation wußten sich keinen anderen Rath, die Errungenschaften der Heroen sicherzustellen, als die Ausprägung derselben zum Lehrgesetz, die Begründung der Kirche auf die Spitze des Dogma's: aber der eherne Gang geschichtlicher Nothwendigkeit, den sie gingen — über die Leiche Melanchthon's, dieses Märtyrers der Union, — die echte Nachfolge, die wahrhaftige Fortsetzung der Reformation war er nicht. Er war ein Uebergang wie einst aus dem Zeitalter der Apostel in das der Kirchenväter, welches auch mit geschichtlicher Nothwendigkeit heraufsteigt, welches auch von einem reichen Erbtheil des apostolischen zehrt, und selbst ihm gegenüber seine eigenthümliche Größe hat, aber das dennoch von der vorangegangenen Höhe und Reinheit immer weiter herabkommt, immer stärker ein zugemischtes falsches Princip der Gesetzlichkeit offenbart, — denn das Evangelium *ist* nun einmal kein Gesetz, weder ein Gesetz der Werke, noch ein Gesetz der Dogmen. An den Früchten, heißt es, erkennt man den Baum: was waren im Vergleich mit den Früchten der Reformation die Früchte jener dogmatistischen und darum unionsfeindlichen Zeiten? Daß die besten Lebenssäfte der beiden evangelischen Confessionen sich nach der offenen Wunde zogen, um dort in Zank und Haß zu ver-

eitern, daß das Gift der confessionellen Polemik die Predigt, ja den Unterricht der Unmündigen zerfraß und verzerrte, daß die neuerschlossene Bibel zum Buch mit sieben Siegeln, die Rechtfertigung durch den Glauben zum Ruhekissen sittlicher Trägheit ward, daß der Anhänger Calvin's, den doch anerkanntermaßen die Augsburger Confessionsverwandtschaft umschloß, dem Lutheraner fremder und verhaßter ward als selbst der Papist; endlich daß über dem innerevangelischen Hader der gemeinsame Erbfeind furchtbar wieder zu Kräften kam und der Reformation die Hälfte des ihr willig zugefallenen Gebietes gewaltsam wieder entriß. Wenn wir uns fragen, woher doch unser deutsches Volk, dessen Herz um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts und noch am Schluß desselben dem Evangelium der Reformation fast ungetheilt entgegenschlug, heute in der Lage ist, seine verlorene innere und äußere Einheit ohne Zuthun von Religion und Kirche zu suchen, wir werden vor allem jenen Geist confessionellen Haders anzuklagen haben, der dem spanischen Orden und der spanischen Dynastie bei ihrer Zerreißung Deutschlands so gründlich in die Hände gearbeitet hat. Ich weiß, niemand in unserer Kirche will heute noch die confessionellen Zustände jener Zeiten. Aber wenn ihr die Früchte nicht wollt, — pflanzt auch die Bäume nicht, die sie tragen!

Aber auch in jenen vom Geist der Zwietracht beherrschten Zeiten hat es der Union nicht an Wahrheitszeugen gefehlt. Einmal sind die Spuren Melanchthon's in Deutschland doch nicht auszutilgen gewesen; sie dauern fort in jenen lutherischen Gebieten, die sich der Concordienformel erwehren, in jener hessischen Kirche, von der bis heute unausgemacht ist, ob sie reformirt oder lutherisch sei, vor allem in den deutsch-reformirten Kirchen, die ja meist nichts anderes sind als die vor der Tyrannei der Gnesiolutheraner geflüchtete mildere Richtung deutscher Reformation, daher sie auch fortfahren, an der auch lutherischerseits mitanerkannten Augustana von 1540 zu halten. Sodann haben die auswärtigen Reformirten wiederholt eine die lutherische Starrheit beschämende Unionsgesinnung an den Tag gelegt: die französische Nationalsynode von 1603 beschließt „in Verhandlung und Einigung zu treten mit den deutsch-lutherischen Kirchen und die Spaltung aufzuheben, die zwischen ihnen und uns ist“, und

hundert Jahre später werden von Genf dieselben Anträge wiederholt, ja — unbekümmert, ob es lutherischerseits Erwiederung fände — nicht nur ein lutherisches Pfarramt geduldet, sondern auch den Lutheranern Abendmahlsgemeinschaft gewährt. Aber auch in der deutsch-lutherischen Kirche, in der es damals, um einen Theologen öffentlich verdächtig zu machen, hinreichte, daß er nicht gegen die Reformirten polemisirte, treten furchtlose Bekenner der Union auf. Voran der edle große Calixt, der bei voller persönlichen Treue gegen das lutherische Bekenntniß inmitten des 17. Jahrhunderts weitherzig genug ist, von einer auf Grund des Apostolicums zu schließenden Union selbst mit den Katholiken zu träumen. Dann Phil. Jac. Spener, der geheiligte Gewissenswecker der lutherischen Kirche, welcher vorsichtiger, praktischer in seinem Unionsentwurf zwar an getrennten Abendmahlen festhält, wie sie damals gewiß auch nicht anders möglich waren, aber in allem Uebrigen die beiden Confessionen in Deutschland aller Einheit fähig findet. Endlich Zinzendorf, das ebenso weite als glühende Herz, der auch die gemeinsamen Abendmahle stiftet, der in seinem Familienkirchlein inmitten der großen Volkskirche die schon einmal 1570 zu Sendomir geschlossene Union der Lutheraner, Reformirten und mährischen Brüder dauernd erneut.

Indeß, alle diese Erscheinungen bewegen das Leben der beiden Confessionskirchen im Großen und Ganzen nicht. Das schreitet fort auf der einmal eingeschlagenen zwiespältigen Bahn und bildet die lutherisch-reformirte Differenz durch bis in's feinste Geäder des Dogma's, der Kirchenordnung, der Sitte. Nun denn, wenn es hiemit auf rechtem Wege ist, wie heute wieder so mancher meint, wenn wenigstens die offenbar selbstgewissere, in ihrer Sondergestalt festere und sprödere Confession, die lutherische, hiemit eine gesunde, normale Entwicklung vollzieht, — nichtwahr, so muß in dem Maße, als sie ihre Besonderheit durchbildet, auch die innere Kraft der Confessionskirche wachsen, die geistige Macht, mit der sie ihr Volk kirchlich umfaßt, sich spannen und steigern? Aber siehe da, das Gegentheil geschieht: gerade als die Confessionskirchen die Ausbildung ihrer Sonderexistenz so weit als möglich gebracht haben, fangen sie an zu verwelken und abzudorren wie Bäume, denen der Saft ausgeht. Eine wunderliche Lähmung durchfährt das kirchliche Leben zumal der lutherischen Seite;

dem streitbaren Theologen entsinkt das Schwert der Polemik, von Geisterhand daniedergeschlagen; der Geist des Jahrhunderts will das nicht weiter, er hat sich abgewandt von dieser ganzen Art und Weise der Kirchlichkeit, und ohnmächtig, ein dummgewordenes Salz, steht die Kirche dem sich ihr entziehenden Genius des deutschen Volkes gegenüber. O daß doch dies Gottesgericht des achtzehnten Jahrhunderts endlich verstanden, endlich beherzigt würde von denen, welche den Geist des neunzehnten Jahrhunderts mit denselben Mitteln zu zwingen meinen, die schon am achtzehnten kläglich versagten; als ob der Genius unseres Volkes nicht ein- für allemal erklärt hätte: in eurer engen Klause kann und will ich fürder nicht wohnen! Aber, wird man mir antworten, hat denn dieser Geist des deutschen Volkes nicht damals auch mit dem Christenthum, mit dem Evangelium der Reformation gebrochen, zu dem ihn zurückzuführen doch unsere unbedingte Aufgabe ist? Wohl, ich weiß recht gut, daß damals mit der ungenießbar gewordenen Schale tausendfältig auch der gute göttliche Kern weggeworfen worden ist: wer war daran mehr schuld, als wer denselben ohne diese Schale nicht bieten wollte und konnte? Doch ist's die Meinung unseres Volkes bekanntlich nicht gewesen, mit dem Christenthum, mit der Reformation zu brechen, als es mit der Kirchenlehre brach, und wenn es so unklar darüber war, was Christenthum, was Reformation sei, wer hatte, als das ganze Volk noch gläubig in die kirchliche Schule ging, versäumt, es besser zu lehren? Dann aber bricht ja sofort inmitten der allgemeinen Verwirrung und Verödung wahrhaftiges evangelisches Christenthum aus den Tiefen des deutschen Lebens quellfrisch wieder hervor in einem Klopstock, Hamann, Herder, Claudius, Novalis, Schleiermacher, und erstarkt in den Tagen betenlehrender vaterländischen Noth zu volksthümlicher Macht, — aber freilich, es ist formlos, undogmatisch, heterodox, es ist weder lutherisch noch reformirt, und dennoch evangelisch, dennoch — was doch das einzig Nothwendige ist — lebendiges Christenthum!

Und dieses neuerwachten evangelischen Christenthums kirchlicher Ausdruck, kirchenbildende That war die am dritten Reformationsjubiläum beginnende evangelische Union. Nicht ein fürstlicher Einfall oder eine That dynastischer Kirchenpolitik; wiewohl ich denke, daß gerade nach der Verfassungsgeschichte der deutsch-lutherischen Kirche

solch eine fürstliche Initiative wohlberechtigt war und daß es dem Hohenzollernschen Hause wohl anstand, seinen Beruf, den großen Anliegen nationaler Entwicklung thatkräftig entgegen zu kommen, auch hier zu bewähren. Was ein in Gottes Schule gegangener Fürst auf dem lichten Höhepunkt seiner Laufbahn zur freien Entschließung seines Volkes gewendet aussprach, — er nahm es seinem Volke, seinem Zeitalter von den Lippen; wäre es anders gewesen, sein Wort wäre spurlos verhallt, anstatt tausendstimmiges, ungetheiltes Echo zu finden. Auch nicht eine That des Unglaubens und der Gleichgültigkeit: die Tage der Aufklärung und des Indifferentismus waren vorübergegangen, ohne daß sie es der Mühe werth geachtet hatten, die brüchige Scheidewand der Confessionen abzubrechen, denn was lag ihnen an den Confessionen überhaupt? Erst der wiedergekehrte heilige Ernst und fromme Glaube empfand den Trieb kirchlicher Reform, suchte und stiftete sich ein kirchliches Wesen, in dem er sich daheim fühlen konnte. Entspringend an dem wahr und warm gefeierten Gedenktag der Reformation war die Unionsbewegung wahrlich nicht bekenntnißlos, vielmehr lautes Bekenntniß: „Wir wollen vom Glauben der Väter nicht lassen, wir wollen uns neu erbauen auf unsern alten evangelischen Glauben.“ Aber freilich auch die deutliche Erklärung: „Wir wollen uns neu auf ihn bauen, wir wollen nicht den jungen Wein in die zerrissenen alten Schläuche fassen, wir wollen dem Glauben unserer Väter nachfolgen, nicht ihrem Glaubenszank und -streit; wir wollen einen einheitlichen Neubau aufrichten aus der alten baufälligen Doppelkirche, mit Verwendung jedes guten alten Bausteins, der sich findet, aber auch mit neuen Mitteln, wie der Geist sie uns gibt, und vor allem nach einem neuen Bauriß, — nicht mehr eine Kirche des Lehrgesetzes und des Lehrstandes, sondern eine Kirche des freien lebendigen Glaubens und der lebendigen gläubigen Gemeinde.“ Und ich denke, wer Ohren hat zu hören, der kann auch heute noch inmitten alles Getümmels der Parteien diese Herzensmeinung unseres deutsch-evangelischen Volkes deutlich vernehmen.

Es war ein schöner Sonnenaufgang, ein Lichtblick, wie er nicht oft im Leben eines Volkes vorkommt, dieser 31. October 1817, und er schien eines guten Tages Verheißung, eines Tages voll Frieden und Segen. Aber die freundliche Sonne hat sich bald hinter

düster aufsteigenden Wolken verborgen, und jene gute Morgenstunde, sie sollte — wenigstens bei uns in Preußen — die einzige gute Stunde bleiben, von der die Union bis heut zu sagen weiß. Nachdem der große edle Gedanke in Volk und Zeit hineingerufen war, hat man versäumt, den einzigen Weg zu eröffnen, auf dem derselbe zu voller freier Verwirklichung kommen konnte, die Mündigmachung der Gemeinde. Statt dessen jene unselige Verwickelung der Unions- und der Agendensache und das noch unseligere Zwangsverfahren gegen die, welche in der unveränderten Weise ihrer Väter Gott zu dienen begehrten, — ein Unrecht, in dessen Gefühl man dann auf den Weg jener wie halbe Widerrufe klingenden Unionsdeclarationen gerieth. Inzwischen war überhaupt mit dem fröhlichen nationalen Gefühlsaufschwung auch der religiöse und kirchliche traurig gedämpft; die überwunden geglaubten verneinenden Geister des achtzehnten Jahrhunderts erhoben in neuen erschreckenden Gestalten und Waffenrüstungen wieder ihr Haupt, und dem gegenüber breitete, besonders im geistlichen Stande, jene trotzige und verzagte Gegenströmung sich aus, welche mit kirchlichen Restaurationen die Geister der Zeit zu bewältigen meint. Von dieser wachsenden Gegenströmung eingeschüchtert, hat das Kirchenregiment — wir sagen es offen — seither zur Erhaltung der Union wenig, zu ihrer Förderung so gut wie nichts zu thun gewagt, während es zu ihrer Verkümmerung und Unterwühlung vieles geschehen ließ. Und so sind wir in diese Stunde gekommen, in der wir uns des befestigten Bestandes der Union festlich erfreuen sollten, und in der die Sorge um ihre Aufrechterhaltung die Kreise ihrer Freunde wieder und wieder durchschleicht.

Dennoch, auch am Ende dieses halben Jahrhunderts voll Ungunst steht unsere Sache günstig genug! Achten wir doch, wie der Heiland selbst uns mahnt, auf die Zeichen der Zeit! Was erblicken wir denn in dem kirchlichen Leben dieses Jahrhunderts? Lutherische Gemeinden, die nach reformirter Kirchenordnung begehren; reformirte, die sich an lutherischen Liedern und Gebeten erbauen. Blühende evangelische Liebeswerke, wie die Zeiten des Confessionalismus sie nie gekannt, Liebeswerke, denen man den confessionalistischen Charakter höchstens nachher anzukränkeln vermag, während ihr gesunder Ursprung weder des Lutherthums noch des Calvinismus Gepräge trägt.

Eine Schriftauslegung, eine Theologie, die in jeder lebensfrischen Hervorbringung über den Gegensatz von Reformirt und Lutherisch hinaus ist, die nach ihres höchsten Meisters Gebot aus ihrem Schatze Altes und Neues hervorträgt, Neues, das weder lutherisch noch calvinisch und dennoch evangelisch ist. Endlich ein Geschlecht von Geistern, das, wo es von religiösen Fragen bewegt wird, mit ganz anderen und weit gewaltigeren Problemen ringt als den alten confessionellen Differenzpunkten. Noch mehr, wir sehen dem gegenüber einen Confessionalismus, der so gut wie nirgends die Gemeinden hinter sich hat, der in jedem seiner Wortführer gegen sein eigenes orthodoxes Richtmaß verstößt, der, so oft er in antiunionistischer Richtung sich fortzuentwickeln strebt, entweder sectirerisch oder katholisirend zu werden genöthigt ist, der, wo er einmal den Versuch einer reinen altlutherischen Kirchenbildung unternimmt, vor Subjectivismus wieder auseinanderfährt und in ultrareformirtem Independententhum endigt. Meine Freunde, deuten diese Zeichen der Zeit auf einen Untergang der Union?

Oder unterschätzen wir etwa die Gegnerschaft, die sich gegen sie erhoben hat? Wir denken es nicht und wollen es nicht. Mehr als die Macht und List, die man von Zeit zu Zeit wider die Union aufzubieten geschäftig ist, imponirt uns die unleugbar große Zahl redlicher, frommer Herzen, die ihr entfremdet sind, treuer Diener der Kirche, die den zu hütenden Schatz göttlicher Gnade und Wahrheit nur in den altererbten Gefäßen meinen unverkürzt erhalten zu können, herzlicher Freunde unseres deutsch-evangelischen Volkes, die da fürchten, es möchte irgend etwas von dem Erbtheil einer großen Vergangenheit durch die Aufhebung des Sonderkirchenthums diesem Volke verloren gehen. Aber wenn sie uns zurufen, diese redlichen Unionsgegner, „ihr wollt ja den Frieden, — so laßt doch das zertrennende Einigungswerk um des Friedens willen fallen“, wir müssen ihnen antworten: „Hier stehen wir, wir können nicht anders, Gott helfe uns!“ Wie die Vertreter des nationalen Einheitsgedankens, wenn man ihnen vor zwei drei Jahren zugerufen hätte: „laßt ihn doch fallen, diesen Einigungsgedanken; ihr seht ja, daß die Verwirrung und Zerspaltung nur immer größer wird“, — hätten antworten müssen: „wir können nicht, denn diese deutsche Zerrissenheit hängt zusammen mit allen

Krankheiten unseres nationalen Lebens und es ist für keine derselben eine Heilung zu hoffen, wenn nicht dieses Uebel gehoben wird, — es gibt für unser deutsches Volk keine Zukunft, es werde denn einig", — ganz ebenso müßten auch wir antworten im Namen unserer evangelischen Kirche. Und wie die Vaterlandsfreunde hätten fortfahren können und sprechen: „weil unser deutsches Volk eine Zukunft haben muß und wird, so handelt sich's nicht darum, ob der Einheitsgedanke zu Stand und Wesen kommt, sondern allein darum, ob er dazu kommen soll auf sanftem, ebenem Wege, oder durch eine gewaltige, alles erschütternde, manches zerstörende Krise", — so können auch wir nur warnen und sagen: „kommen muß und kommen wird die verjüngte und geeinigte deutsch-evangelische Kirche, aber helfet doch, daß sie im Frieden komme und nicht im Sturm, nicht durch eine endliche Massenauflehnung der Gemeinden gegen eine klericale Strömung, die ihre tiefsten Bedürfnisse und berechtigtsten Ansprüche verkennt; damit nicht vieles, was euch und uns lieb und theuer ist, im Sturme mit vergehe und verwehe."

Darum, halten wir die Fahne hoch, zu der wir uns bekennen, meine Freunde! Wir tragen sie nicht aus eines irdischen Königs Hand, wir tragen sie aus der Hand des höchsten Königs, des Königs der Wahrheit und der Liebe, in dessen Namen allein Heil, und dessen Sache der Sieg gewiß ist. Er, der in der Nacht seines Leidens auf sein Heilandsherz, das da brechen sollte für die sündige Welt, auch diese unsere Sache genommen, und die Einigung der Seinen erbetet hat als das größte Zeugniß für seine göttliche Sendung, — „auf daß sie alle eins seien, gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir, daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, Du habest mich gesandt" —, Er gibt uns das Recht, auch im Namen der evangelischen Union das alte Siegeslied der Reformation anzustimmen: „Ein' feste Burg ist unser Gott: — das Reich muß uns doch bleiben!" Amen.

Ueber Selbständigkeit der Kirche.

Vortrag auf der Frühjahrsconferenz des Evangelischen Vereins in der Provinz Sachsen. 1877.

„Selbständigkeit der Kirche“ ist eine Idee, welche den jüngsten Zeiten des deutschen Protestantismus ihre Ausprägung verdankt, und von ihren Urhebern vor allem dem altprotestantischen Territorialismus, den noch neuere staatskirchliche Doctrinen rechtfertigen wollten, einigermaßen aber auch der englisch-amerikanischen Theorie abstracter Trennung von Staat und Kirche entgegengesetzt worden ist. In die öffentliche Rechtssprache eingeführt hat den Begriff der kirchlichen Selbständigkeit meines Wissens der ehemalige Artikel XV der preußischen Verfassungsurkunde „Die evangelische wie die römisch-katholische Kirche . . . ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig.“ Seit der Berliner Generalsynode von 1875 ist der Begriff zugleich populär und strittig geworden, und es zeugt für die Macht der jungen Idee, wenn auch nicht gerade für die über sie waltende Klarheit, daß sie heute unter uns Protestanten eine Menge von Anhängern hat, die noch vor wenig Jahren ihr gar nichts nachfragten, und daß diese neuen Anhänger von einem solchen Eifer für sie erfüllt sind, um den altbewährten Vertretern derselben Halbheit oder Untreue vorzuwerfen. Anlaß genug, um über diese Idee einen Verständigungsversuch anzustellen.

Das ist klar, daß „Selbständigkeit der Kirche“ gemeint ist im Verhältniß zum S t a a t. So führt uns unser Gegenstand auf eines der schwierigsten Probleme praktischer Philosophie und Theologie, auf das Verhältniß von Kirche und Staat. Ein abstracter Doctrinarismus wird dasselbe freilich gar nicht so schwierig finden. Der Staat ist unser weltliches Gemeinwesen; er setzt ein Stück Erde und

einen darauf heimischen Bruchtheil der Menschheit, ein Land und ein Volk voraus und ist die Rechtsordnung des auf natürlicher Basis sich sittlich entwickelnden Volkslebens, die öffentliche Rechtsordnung, die mit Hülfe der von ihr aufzubietenden physischen Macht diese natürlich-sittliche Entwickelung sichernd ermöglicht. Die Kirche ist unser geistliches Gemeinwesen; sie setzt eine überirdische Welt und die Offenbarung derselben im Evangelium und den Glauben an diese Offenbarung voraus; sie ist die Gemeinschaft der christlich Gläubigen, die sich auf dem Grund ihres Glaubens erbauen, auch anderen diesen Glauben mittheilen, und so sich und andere jener höheren Welt zubilden wollen. Da somit der Staat irdische Grundlagen und Endzwecke hat, die Kirche himmlische, und da die Mittel des Staates Gewaltmittel sind, Gebot und Strafe, die sich ihrer Natur nach auf die äußere Existenz beschränken, die Mittel der Kirche dagegen Gnadenmittel, die sich um freie Aufnahme an's innere Leben wenden, so scheinen dem oberflächlichen Blick beide Mächte gar nicht zusammenzustoßen, vielmehr nach Formeln wie „Freie Kirche im freien Staate" ganz friedlich-schiedlich parallel laufen zu können. Es scheint so einfach, sie nach den Kategorieen von Aeußerem und Innerem, Leib und Seele, Erde und Himmel auseinanderzuhalten; als ob es nicht gerade zum Fortschritt unserer gegenwärtigen Bildung gehörte, den unzerreißbaren Zusammenhang solcher polarischen Gegensätze zu erkennen! Kann denn der Staat auch nur zu seiner Selbsterhaltung sich mit dem thatsächlichen Gehorsam und der physischen Leistung des Menschen begnügen, ohne auf Bürgertugend und Vaterlandsliebe, ja auf jede sittliche Kraft und Gesundheit zu halten, also auch sich um die Quellen derselben im Volksleben zu kümmern? Oder kann etwa die Kirche den Menschen religiös erwecken und beleben, ohne damit seine sittlichen Begriffe und Impulse zu bestimmen und vielleicht in ganz anderer Richtung, als der Staat es wünscht, in Bewegung zu setzen? Von verschiedenen Punkten ausgehend, treffen beide Mächte so auf der ganzen Peripherie des humanen Lebens aufeinander. Ist auch das Recht die bleibende Grundlage des Staates, so bleibt er doch naturnothwendig nicht ein abstractes Rechtswesen; es ist ja ein concretes, alle natürlich-sittlichen Interessen umfassendes Volksleben, welches er rechtlich verfaßt. Jedes Lebensinteresse, welches den Volksgeist stark

genug bewegt, um es für ein öffentliches zu erklären, und zu dessen Förderung Recht und Gesetz etwas thun zu können scheinen, wird irgendwie zur Staatssache gemacht; Erwerb und Verkehr, Bildung und Unterricht, Wissenschaft und Kunst, zuletzt — oder vielmehr vor allem — auch die Religion, jener geheimnißvolle geistige Strom, der nach tiefem Gefühl der Völker die feinsten Wurzeln des Staats- und Volkslebens tränken muß, damit sie nicht verdorren. Wird aber die Religionssache in dieser Weise Staatssache, so ist ebendamit auch irgendwelche Beeinflussung, wo nicht Beherrschung durch den Staat gegeben. Die Kirche demgegenüber hat ihren Rückhalt an einem Heiligthum, das der Staatsgewalt unzugänglich ist, über dem geschrieben steht: „Du sollst Gott mehr gehorchen, denn den Menschen", an dem Heiligthum des Gewissens. Aber in diesem Heiligthum kann sie nicht verschlossen bleiben, denn sie ist Gemeinschaft im Glauben; die im Herzen heimische Religion will und muß sich äußern, muß feiern und predigen dürfen, wenn sie bestehen soll; und die so entstehende Gemeinschaft der Feier und Predigt bedarf einer Ordnung, die die Kirche sich selbst gibt, einer Verfassung und Verwaltung, durch die sie mit dem Staate auf seinem eigensten Gebiete, dem Rechtsgebiete zusammenstößt. Aber noch mehr als durch diese ihre rechtliche Existenz bildet die Kirche durch ihre Feier, Lehre, Zucht im Staate eine öffentliche Macht, welche die Gewissen viel wirksamer bestimmt als das bloße Staatsgesetz; sie entwickelt aus ihrem Glauben ein System der Sittenlehre und Sittenbildung, welches das ganze Leben des Volkes, auch sein Staatsleben, sauerteigartig durchdringt, kritisirt, verändert: so scheint sie, jemehr sie Eingang findet, Volk und Staat beherrschen zu müssen, ob sie es wolle oder nicht wolle; oder der Staat *sie* beherrschen zu müssen, schon um nicht von ihr beherrscht zu werden. Kann das Verhältniß von Staat und Kirche demnach etwas anderes sein als ein ewiger Kampf um die Herrschaft? Wenigstens die Geschichte dieses Verhältnisses weiß von einem friedlich-schiedlichen Nebeneinander so gut wie nichts, von Herrschaft und Knechtschaft des einen und anderen Theils destomehr zu sagen. Durchfliegen wir diese Geschichte, eben weil sie die ganze Schwierigkeit des Problems uns lebendig vor Augen stellt und durch ihre Erfahrungen gleichwohl auf diejenige Lösung hindrängt, die wir als „Selbständigkeit der Kirche" bezeichnen.

Die christliche Kirche ist in's Leben getreten ohne jedes positive Verhältniß zum Staat, lediglich auf Grund der Religionsfreiheit, die factisch — nicht rechtlich — im römischen Weltreiche bestand. So war sie mehr als „selbständig", — so war sie frei wie der Vogel in der Luft, — ebendamit auch vogelfrei. Das Blut ihrer Sendboten und Bekenner färbte den römischen Erdkreis, denn sie entwickelte sich auf dem Boden eines allseitig ausgebildeten, alle Culturinteressen umfassenden Staatswesens, das mit dem griechisch-römischen Religionswesen auf's innigste verwachsen war und daher sich durch die neue exclusive Religion in seinen Lebenswurzeln angegriffen fand. Drei Jahrhunderte hindurch wechselten von Seiten dieses Staates verächtliches Ignoriren und blutiges Bekämpfen der Kirche: da bricht die Erkenntniß durch, daß er weder das eine noch das andere ihr gegenüber durchführen könne, und so schlägt das seitherige negative Verhältniß im byzantinischen Staatskirchenthum in sein diametrales Gegentheil um. Nur einen Augenblick scheint es, als sollte es bei dem liceat esse Christianis sein Bewenden haben, als sollte die Religionsfreiheit, die Duldung verschiedener religiösen Korporationen nebeneinander eintreten: der antike Staat ist dieses modernen Standpunkts unfähig und die bereits theokratisch befangene Kirche begehrt ihn nicht. So wechselt nur die Staatsreligion, anstatt aufzuhören; die Kirche tritt in die politische Stellung des alten Religionswesens ein. Wohl bleibt sie mit ihren Bisthümern und Synoden ein formell selbständiges Gemeinwesen; aber materiell unirt sie sich mit dem Staat der oströmischen Cäsaren: er macht ihre Heidenbekehrungs- und Dogmenbildungszwecke zu den seinigen, und sie macht seine Macht- und Zwangsmittel gegen Heiden und Ketzer zu den ihrigen. Ein Verhältniß, das ideal hätte wirken müssen, wenn sein Princip das richtige wäre, das aber bekanntlich den Staat wie die Kirche zuerst entwürdigt und dann zersprengt hat, und das mit diesen Früchten dem Staatskirchenthum ein für allemal sein Urtheil gefällt haben sollte. — Inzwischen nimmt die abendländische Entwicklung einen anderen, großartigeren Gang. Hier hat die Sturmflut der Völkerwanderung den Römerstaat zertrümmert, um neuen ganz elementaren und fast nur privatrechtlichen Staatsgebilden Raum zu machen, aber die Kirche hat sich behauptet, und nimmt nun, geistig hoch über-

legen und rechtlich festgefügt, die jungen barbarischen Völker, die sich auf ihrem Boden ansiedeln, in bevormundende Zucht. In ihr lebt, nur eben durch das gesetzlich und magisch gewordene Christenthum in's Hierarchische übersetzt, der altrömische Weltherrschaftsgedanke fort, und das römische Weltreich baut sich durch sie von neuem als universaler Gottesstaat, der die weltlichen Partikularstaaten als Vasallenstaaten in sich aufnimmt und selbst in dem römisch-deutschen Kaiser nur den obersten Lehensträger des Statthalters Christi erblickt. Das durch die Umkehrung aller urchristlichen Ideen und Verhältnisse ermöglichte System der vollkommenen Herrschaft der Kirche über den Staat! Es begründet sich theoretisch durch die Erhabenheit und maßgebende Stellung der geistlichen Dinge gegenüber den weltlichen, — eine Logik, die wenn sie die richtige wäre, wiederum die edelsten Früchte tragen müßte, die aber, auf der Verwechselung der sichtbaren Kirche mit dem Christenthum als idealer Macht, mit dem Reiche Gottes beruhend, durch die furchtbaren Gegentheile des Christlichen, die bei ihr herauskommen, die Verweltlichung und Entsittlichung der Kirche und die blutige Verfolgung jedes Versuchs sie zu bessern oder sich ihr zu entziehen, in ihrem gefährlichen Betrug offenbar geworden ist, — wenigstens für die, welche aus der Geschichte etwas lernen. — Nach dem Ebbe- und Flutgesetz der Weltgeschichte ist der katholischen Knechtschaft des Staates unter der Kirche die protestantische Knechtschaft der Kirche unter'm Staate gefolgt. Die Reformation, im innersten Grunde ein Befreiungsact des religiösen Gewissens, aber getragen von dem Emancipationstrieb aller weltlichen Lebensmächte — vor allem auch des Staatslebens — von dem kirchlichen Joch, hat zwei Unterdrückten zu ihrem göttlichen Selbständigkeitsrechte verholfen, dem inwendigen Menschen und dem bürgerlichen Gemeinwesen, dem Staate, der ihr dafür bis heute dankbar die Hände küssen sollte; ihrer eignen Kirche die Selbständigkeit zu wahren, ist ihr nicht gelungen. Indem die alte hierarchische Ordnung der Kirche dahinfiel, ohne durch eine neue gemeindliche sofort kräftig ersetzt werden zu können, vielmehr die bürgerlichen Obrigkeiten das Reformationswerk in die Hand nahmen und in die Hand nehmen mußten, weil es mit weltlichen Waffen gegen weltliche Waffen zu schirmen war, begründete sich ein Ineinanderaufgehen von Staat und Kirche, welches das

byzantinische zu Ungunsten der letzteren noch weit übertraf. Die Kirche, der dort festgehaltenen formal-selbständigen Organisation entbehrend, wird mit geringen Ausnahmen und Vorbehalten ein bloßes Verwaltungsgebiet des hochaufstrebenden und zur Umfassung aller Culturgebiete sich ausweitenden Staates. Hat die evangelische Kirche in Deutschland diesem „Territorialismus" die Errettung ihres nackten äußeren Daseins vorm Feuer und Schwert der Gegenreformation zu danken, so hat derselbe andrerseits ihr inneres Leben mit einer Verkümmerung behaftet, deren naturgemäße Folge die gegenwärtige Entkirchlichung unseres Volkes ist. Dieses System hat unserm Volke den freiheitlichsten Glauben von der Welt zu einer Zwangsjacke gemacht, die es jetzt unbesehen abwirft, hat die Entwickelung alles kirchlichen Gemeindelebens unterbunden und nur dem theologischen Lehrinteresse eine einseitige Bewegung vergönnt, die zuerst verknöchernd, dann zersetzend auf den Gemeinglauben zurückwirkte; es hat, während ringsumher die Ideen, die Wissenschaften, die socialen Verhältnisse, ja die Staaten selbst sich umbildeten, unsere Kirche, an Händen und Füßen gebunden, unfähig gemacht, der allgemeinen Entwickelung zu folgen und den veränderten Zeiten und Bedürfnissen entgegenzukommen. Als nun die religiösen Gesichtspunkte aufhörten die äußere und innere Politik zu bestimmen, andere Confessionen und Religionen mit Selbstregierungsrechten im Staate Aufnahme fanden, die staatsbürgerlichen Rechte, also auch die Theilnahme an Gesetzgebung und Regierung, vom evangelischen Bekenntniß unabhängig gemacht wurden, war diese Identificirung von Staat und evangelischer Kirche vollends zum Unding geworden, und ward dennoch als absolute Bevormundung derselben zu ihrem Verderben nach wie vor festgehalten, großentheils durch Schuld ebender Denkarten, die jetzt die Selbständigkeit der Kirche am lautesten im Munde führen. Während auf englisch-amerikanischem Boden analoge Verhältnisse zu gewaltsamen Befreiungsacten, zur Bildung von Freikirchen geführt haben, ist in Deutschland von den Freunden der Kirche der Weg der conservativen Reform festgehalten und nicht die abstracte Trennung von Staat und Kirche, nur die verhältnißmäßige Auseinandersetzung beider, die Herstellung der Kirche als eines eignen selbstbestimmungsfähigen Gemeinwesens gefordert, und allmählich, pausen- und tropfenweise

22*

erlangt worden, — eben die „Selbständigkeit der Kirche“, von der wir reden.

Was ist Selbständigkeit der Kirche? Was ist Selbständigkeit überhaupt? Selbständigkeit — das ist von vornherein lehrreich und beherzigenswerth — ist an und für sich ein relativer, elastischer Begriff. Schlechthin selbständig ist in der menschlichen Gesellschaft niemand; es könnte es einer nur werden, wenn er aus ihr herausginge und sich auf eine Robinsonsinsel zurückzöge. Auch unterscheiden wir „Selbständig“ und „Unabhängig“ derart, daß uns das Erstere entschieden ein Wenigeres ausdrückt; ein selbständiger Mann ist uns nicht erst der Souverain, der keinen Andern über sich hat, nicht einmal erst der Freiherr, der von seinen eigenen Gütern lebt, sondern schon der in politischer und socialer Abhängigkeit lebende Mann, der nur innerhalb dieser Schranken auf eigenen Füßen steht, der seine eigenen Angelegenheiten nach *seinem* Ermessen und mit *seinen* Hülfsmitteln zu verwalten in der Lage ist. Auf die Kirche angewandt, wäre Selbständigkeit demnach eine Stellung, die weder die Unterthänigkeit unter den Staat noch den organischen Zusammenhang mit ihm ausschlösse, dabei aber der Kirche die eigene Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten verstattete. Und das ist auch allein der rechtsgeschichtliche Sinn jenes Begriffs, in welchem ihn der ehemalige Artikel XV der preußischen Staatsverfassung in den öffentlichen Gebrauch eingeführt hat. Wieviel über die Deutung jenes Artikels seiner Zeit auch zu streiten sein mochte: das ist wohl nie bestritten worden, daß derselbe weder eine kirchliche Souverainetät noch eine abstracte Trennung von Kirche und Staat herbeiführen wollte, sondern lediglich eine Autonomie der Kirchen unter der Oberhoheit des Staates, die Stellung autonomer Korporationen, die gleichwohl mit dem Staate in vielfacher, ausdrücklich hervorgehobener organischen Gemeinschaft bleiben sollten; mit einem Worte, eben die Stellung, in welcher sie innerhalb des Staatsorganismus, den die Verfassungsurkunde überhaupt zu bestimmen hatte, ihre eigenen Angelegenheiten „selbst ordnen und verwalten“ könnten. Ist nun diese Selbständigkeit ebendas, was die Kirche zu fordern und womit sie sich zu begnügen hat? Und wenn ja, — haben wir diese Selbständigkeit nunmehr erlangt oder erst zu erstreben? Das sind die beiden Fragen, die uns

interessiren. Die Beantwortung der zweiten wird nicht schwer sein, wenn erst die erstere gelöst ist; um diese aber zu lösen, werden wir auf die drei Momente, die wir im Begriff der kirchlichen Selbständigkeit so eben gefunden haben, freie Selbstbestimmung dem Staate gegenüber, Unterthanspflicht gegen denselben, und wo möglich Gemeinschaft, organische Verbindung mit ihm, unser Augenmerk zu richten haben.

Der unveräußerliche Freiheitsanspruch der Kirche dem Staate gegenüber beruht darauf, daß sie von Gottes Gnaden ist so gut wie er; ein Wesen, innerlich so hoch erhaben über ihn wie der Himmel über der Erde, ein eigenartiges Wesen, das weder in seinem Wirkungskreise, noch in seinen Endzwecken noch endlich in seinen Mitteln und Wegen mit ihm congruirt, also durch Fesselung an seine Lebensgesetze geradezu unterdrückt und vergewaltigt wird. Zwar hat man noch in unseren Zeiten eine solche Congruenz behauptet und das Staatskirchenthum scholastisch gerechtfertigt, indem man das Verhältniß von Kirche und Staat in die Proportion von Religion und Sittlichkeit setzte, den Staat für das sittliche Gemeinwesen schlechthin und die Kirche für die religiöse Seite desselben, für den religiösen Heerd der im Staate sich verwirklichenden Sittlichkeit erklärte. Es leuchtet ein, daß das den antik-heidnischen Begriff von Staat und Religion auf die ihm innerlichst widerstrebenden christlichen Verhältnisse anwenden heißt. Das ist gerade das Unvollkommene des antik-heidnischen Begriffs, daß er keine höhere sittliche Gemeinschaft kennt als die des Staates, und keine selbständigere Stellung der Religion kennt als die, dienendes Mittel des nationalen Gemeinwesens zu sein. Die Religion in ihrer christlichen Wahrheit und Vollkraft ist Selbstzweck, der in die Ewigkeit hineinreicht; ihr Wirkungskreis die Menschheit, unangesehen ob „Jude oder Grieche", während der Staat an die Schranke der Nationalität gebunden bleibt; und ihre Mittel und Wege so freilassend, daß Vermischung derselben mit den Gesetzeswegen und Zwangsmitteln des Staates nur zu ihrer Verfälschung ausschlagen kann. Der Staat aber, wie könnte er das sittliche Gemeinwesen schlechthin sein, da er nicht einmal gewissen Arten der gröbsten Unsittlichkeit steuert; da die höhere Sittlichkeit nicht aus Gesetzesdrohung, sondern aus der freien Liebe Gottes kommt, die der Staat in niemandem

hervorrufen kann; endlich, da die volle Verwirklichung der sittlichen Idee in der Gemeinschft wie in dem Einzelnen einer anderen, jenseitigen Welt angehört, in die der Staat mit keiner Faser seines Daseins hineinreicht? Wäre der Staat das sittliche Gemeinwesen schlechthin, so wäre er das auf Erden werdende Reich Gottes, und es bedarf keines Beweises, daß das ein gänzlich widerbiblischer Gedanke ist. Allerdings, auch er gehört mit zum irdischen Werden des Reiches Gottes, er trägt in sich den einen Brennpunkt, von dem aus dasselbe sich bildet, das Recht als die Grundlage des gleichsam von unten auf, von der Naturbasis aus sich aufbauenden sittlichen Reiches; aber eben weil von dieser Basis, diesem Brennpunkte aus das Reich der freien, idealen Sittlichkeit wohl angebahnt und angestrebt, aber nimmermehr verwirklicht werden kann, hat Gott der Herr dem Gemeinleben der Menschheit noch ein anderes Centrum, einen anderen Brennpunkt gesetzt, das von oben stammende, von oben sich in sie hineinbauende Reich der Gnade und des Glaubens, damit um diese beiden Centren die Ellipse seines auf Erden erwachsenden Reiches, welche erst in der jenseitigen Welt ein vollkommener Kreis wird, sich forme und bewege. Ist's aber so, daß Recht und Gnade, Gesetz und Evangelium, Staat und Kirche die beiden von Gott gesetzten Centren seines in der Menschheit werdenden Reiches sind, so ist es auch sein heiliger Wille, daß jedes von beiden Centren selbständig brenne und leuchte. Nicht als ob die Kirche den Staat zwingen könnte, ihr diese Selbständigkeit zu gönnen; sie kann nicht mit ihm processiren, nicht mit ihm Krieg führen, — soll es auch nicht einmal, wie die römische Kirche thut, versuchen und wollen. Das ist eben ihr gottgeordneter Unterschied vom Staate, daß er die Obrigkeit ist, die Gewalt hat, die zwingen kann — gerecht und ungerecht, ihre Waffen aber geistlich sein sollen und nicht fleischlich, nicht als eines „Reiches von dieser Welt"; — sie kann wie die Welt überhaupt, so auch den ungerechten Staat nur sittlich, nur geistlich überwinden. Aber sie hat's ja auch gethan: der moderne, deutsch-protestantische Staat, christlich und evangelisch durchgeistet, ist in weit anderem, höherem Sinne ein freiheitlicher als der antik-heidnische: während dieser nur politische Freiheit kannte und im Uebrigen der ärgste Despot war, ist der unsere getragen von der Erkenntniß, daß er den Lebensmächten, die er um-

schließt, ohne sie schaffen oder ersetzen zu können, nach ihren eingeborenen göttlichen Rechten alle die Freiheit zu gewähren verpflichtet ist, die mit dem Gesammtwohl vereinbar erscheint; und daß er vor allem zwei Lebensmächte in sich schließt, die noch ältere und göttlichere Rechtstitel haben als er, die ihn selber mit ihrer sittlichen Macht halten und tragen, und die er daher in ihren ungeschriebenen Rechten vor allem zu achten und zu schonen hat, das Heiligthum des Hauses, der Familie, und das Heiligthum des religiösen Gewissens. Indem aber der Staat, vom christlichen Geiste überwunden und veredelt, das Princip der Gewissensfreiheit anerkannt hat, das doch gegenwärtig, soweit der Christenname reicht, als die unantastbare Voraussetzung der Gesetzgebungen gilt, hat er im Princip auch die Cultusfreiheit, auch die Kirchenfreiheit anerkannt; denn die religiöse Gewissensfreiheit ist nicht da, wo man lediglich im Kämmerlein des Herzens oder auch des Hauses einsam beten darf, sondern erst da, wo gemäß dem unveräußerlichen Lebenstriebe des religiösen Glaubens auch gemeinsam gebetet, gefeiert, gepredigt werden und die so sich bildende Gemeinschaft der Feier und Predigt sich auch selber so ordnen, verfassen und verwalten darf, wie es ihr Glaube, ihr innerstes Lebensgesetz fordert. Und wo diese selbstverständliche Folgerung der Gewissensfreiheit etwa noch nicht gezogen wäre, da wird doch der Staat sie überall auf die Dauer nicht abweisen können, falls eine Religionsgemeinschaft sie ihm vorhält ohne über der Forderung „Gib Gotte, was Gottes ist“, ihrerseits die Verpflichtung, auch „dem Kaiser zu geben was des Kaisers ist“ zu vergessen.

„Des Kaisers“ aber ist, daß die Kirche ebenso wie jeder einzelne Mensch in ihm die Obrigkeit anerkenne, die Gewalt über ihn hat, also nach Römer 13 ihm unterthan sei. „Unterthan“, das heißt nicht unterworfen wie ein Sclave; das heißt nicht einmal abhängig wie ein Beamter; das heißt frei und doch abhängig, wie der freieste stolzeste Mann in England, dessen Haus seine Burg ist, dennoch sagt: Ich bin Ihrer Majestät Unterthan. Es bezeichnet die im öffentlichen Leben geltende Gehorsamspflicht gegen einen höchsten Träger der Rechtsidee, der freilich eben als solcher nichts weniger denn als absoluter Herr, nichts weniger denn als Despot gedacht ist. In diesem Sinne haben unsere alten kirchlichen Rechtslehrer in dem sogenannten jus

circa sacra dem Staate ein Hoheitsrecht, ein jus majestaticum über die Kirche zugeschrieben, während sie das jus in sacris, das Recht die inneren Kirchenangelegenheiten zu leiten in der Theorie der Kirche selbst zuerkannten; die neuere Zeit aber hat dieses Hoheitsrecht genauer dahin präcisirt, daß der Staat, anstatt, wie es eine Zeitlang der römischen Kurie gegenüber einreißen wollte, mit der Kirche wie Weltmacht mit Weltmacht zu verhandeln und Concordate zu schließen, vielmehr auf dem Wege seiner Gesetzgebung die Rechtsschranken festzustellen befugt sei, innerhalb deren das Leben der Kirche auf seinem Gebiete sich zu bewegen habe. Ich berühre hier einen allerdings von katholischer Seite bestrittenen und auch unter uns Protestanten keineswegs allgemein anerkannten Punkt: der ganze jetzige Streit unsrer Regierung mit der römischen Kirche dreht sich zuletzt um die Principienfrage, ob das, was die Kirche ihrerseits als Recht aufstellt, im preußischen Staate von selber geltendes Recht sei, oder erst dadurch, daß der Staat es seinerseits genehmigt, und soweit er es genehmigt, rechtsgültig werde. Daß nun die römische Kirche das erstere fordert und gegen letzteres protestirt, ist leicht zu begreifen; daß aber auch Protestanten ihr hierin beipflichten, begreife ich nicht. Die römische Kirche freilich ist ihrem Begriffe nach wesentlich göttliche Rechtsinstitution, von Christus durch positive Verfügung, durch Einsetzung des Petrus zu seinem Statthalter auf Erden gegründet; sie handelt daher nur consequent, wenn sie sich auf dem Rechtsgebiet dem Staate gegenüber souverain dünkt und für ihr kanonisches Recht selbstverständliche Geltung beansprucht; nur daß bei dieser Geltung für die Selbständigkeit des Staates wenig, für ein Existenzrecht der Protestanten noch weniger übrig bliebe. Dagegen nach evangelischem Begriff ist die Kirche keine positive Rechtsinstitution Christi, sondern aus dem Pfingstgeiste geboren, ein wesentlich geistliches Ding, das nur in secundärer Weise auch eine Rechtsordnung, ein Rechtsleben erzeugt: wenn *sie* das Rechtsgebiet betritt, so geht sie beim Staat zu Gaste, der auf diesem Gebiete der Hausherr ist, hat daher sich in seine Rechtsordnung zu schicken, ihr Rechtsleben in das seinige einzufügen und unter den Bedingungen, die *er* ihr stellt, seine Anerkennung für ihre Rechtsordnungen zu suchen. Wäre es anders, wäre der Staat auf dem Rechtsgebiet nicht der Letztentscheidende, der oberste Herr

und alleinige Souverain, dann wäre überhaupt sein göttlicher Beruf, Träger der Rechtsordnung auf Erden, Hüter des Gemeinwohls im Volke zu sein, im Princip vernichtet; denn wo in einem Volksleben zwei höchste Rechtsquellen gelten statt einer, zwei souveraine Gesetzgebungen mit einander concurriren, da waltet principiell überhaupt nicht mehr die Rechtsordnung, sondern die Rechtsunordnung, die Anarchie. Wohl kann diese Rechtshoheit des Staates über die Kirche mißbraucht werden, gar sehr mißbraucht zu unbilliger Einengung ihrer äußeren Lebensentfaltung, zu ungerechten Eingriffen auch in ihr inneres Leben, und natürlich hat die Kirche dann keine Verpflichtung sich schweigend zu fügen, vielmehr das Naturrecht jedes Unterdrückten im Staate, Protest zu erheben, an bessere Gerechtigkeit zu appelliren, im äußersten Falle den Weg des Martyriums zu betreten; aber auch hier wie überall hebt das einzelne Unrecht des Staates sein prinzipielles göttliche Recht nicht auf, das in der Natur der Dinge begründet ist. Die Kirche ist ihrer Natur nach schutzbedürftig und der Staat seiner Natur nach allein in der Lage, ihr den ihr nothwendigen Rechtsschutz zu gewähren; sie ist nun einmal kein Reich von dieser Welt und hat wider Gewalt keine Gewalt; alle ihre Disciplinargewalt geht nicht weiter, als zu einem unwürdigen Amtsträger zu sprechen: du kannst dieses Amtes fürder nicht walten, und zu einem unwürdigen Gemeindeglied: wir können dich fürder nicht mehr als den Unseren betrachten und behandeln. Wie nun, wenn Auflehnung gegen solche Disciplin in ihr eintritt? Oder auch, wenn eine fremde Gewalt, wenn eine andere Confession oder Religion in ihre Rechtssphäre übergreift? Bei wem will sie Schutz suchen, wenn nicht beim Staate? So muß sie also von ihm Recht nehmen, mithin auch seine Rechtshoheit anerkennen! Und wie sie schutzbedürftig ist, so ist sie aufsichtsbedürftig; denn sie ist nicht das ideale Gottesreich, sie ist nur der fehlbare, unvollkommene irdische Ansatz dazu, eine Gemeinschaft sündiger Menschen, die weit, weit von ihrem Ideal abirren kann; die höchsten Wohlthaten, aber auch die schlimmsten Schädigungen sind den Völkern im Namen der Religion, im Namen des Christenthums und der Kirche angethan worden. Wie, wenn eine Kirche, innerlich verfallen, das sittliche Leben im Volke mehr verdirbt als veredelt? Wie, wenn sie leidenschaftlich, fanatisch in

andere wohlberechtigte Interessen, die der Staat zu schirmen hat, übergreift? Wie, wenn auf seinem Gebiete zwei feindselige Kirchen einander bekämpfen, oder in einer innerlich kranken Kirche eine Reformbewegung auftritt ohne durchzudringen, also eine Spaltung und Auseinandersetzung unvermeidlich wird? In allen diesen bekanntlich nichts weniger als erdichteten Fällen muß der Staat irgendwie Richter und Schlichter sein. Und eine Kirche wird sich diesem seinem Schutz- und Aufsichtsrechte um so williger unterwerfen, je reiner ihr Gewissen ist, je mehr sie ihres Berufes eingedenk ist, in der Welt zu dienen und nicht zu herrschen, und je aufrichtiger sie sich die Versuchungen eingesteht, die in einer unbegrenzten und uncontrolirten Freiheit auch für ihr geistliches Leben liegen würden.

Fragt sich nun, wie die unveräußerliche freie Selbstbestimmung der Kirche mit dieser Staatsunterthänigkeit rechtlich zu vermitteln sei, so sind die Mittel und Wege hiezu im Allgemeinen nicht schwer anzugeben. Es gehört dazu einmal eine Verfassung der Kirche, die aus ihrer eigensten Natur hervorgegangen, sie als eigenartiges und vom Staate unterschiedenes Gemeinwesen darstellt, eine Verfassung, vermöge deren die Kirche ihren Gesammtwillen geordnet und geklärt constatiren, auch zur Ausführung desselben die erforderlichen Organe und Hülfsmittel beschaffen kann. Und es gehört weiter dazu eine Staatsgesetzgebung, welche die so verfaßte Kirche als autonome Korporation anerkennt und die Bedingungen und Rechtsschranken feststellt, innerhalb derer der Kirche das eigene Ordnen und Verwalten ihrer Angelegenheiten zustehen soll. Freilich, sobald man beides in concreto auszuführen unternimmt, entsteht sofort eine Frage, die uns auf den dritten oben vorbestimmten Punkt führt, auf die mit der Selbständigkeit der Kirche etwa vereinbare Gemeinschaft derselben mit dem Staat. Es leuchtet ein, daß, wenn man die angedeutete Auseinandersetzung von Staat und Kirche consequent durchführt, keinerlei gemeinsame Angelegenheiten von Staat und Kirche, und darum auch keine Verfassungszusammenhänge zwischen beiden übrig bleiben, vielmehr das eintritt, was man in englisch-amerikanischen Kreisen für das Ideale hält, die abstracte Trennung von Staat und Kirche. Aber — fragt sich's — gibt es denn wirklich keine für

Staat und Kirche gemeinsamen Angelegenheiten? Ist z. B. der Unterricht, die nationale Bildung von der Volksschule an bis zur Hochschule hinauf nicht eine ganz eminente solche gemeinsame Angelegenheit? Ueberhaupt aber, wenn wie wir sagten, Zucht und Glaube, Gesetz und Evangelium, Staat und Kirche die beiden gottgeordneten Brennpunkte der Ellipse, des sittlichen Gemeinlebens auf Erden sind, wird es da diesen beiden Brennpunkten nicht, eben so gut als sie getrennte, verschiedene bleiben müssen, doch wiederum zukommen zu einander positives Verhältniß zu haben, und wird dies positive Verhältniß, wenn es sich auf die Pflege gemeinsamer Interessen bezieht, nicht auch in einer Gemeinschaft von Institutionen, in gewissen Zusammenhängen des beiderseitigen Verfassungslebens sich darstellen müssen? Zwar, das räumen wir gern ein, nicht jede Kirche vermag mit jedem Staate, nicht jeder Staat mit jeder Kirche solche positive Gemeinschaft zu pflegen. Der wesentlich katholische Staat vermag es nicht mit einer kleinen protestantischen Minoritätskirche, weil in dieser das geistige Leben des Volkes als solchen nicht pulsirt. Der wesentlich protestantische Staat vermag es nur in beschränktem Maße mit einer katholischen Kirche im Lande. In elementarischen Verhältnissen einer erst werdenden Nation wie in Nordamerika, wo der Staat auf einer sehr primitiven Stufe steht, die Kirche in eine Unzahl von Denominationen zertheilt ist, mag jene abstracte Trennung das Naturnothwendige sein. Aber da, wo ein ausgebildeter Culturstaat von christlichem und protestantischem Character und eine evangelische Kirche, die den größten und geistig maßgebendsten Theil des Volkes umfaßt, eine Kirche von wahrhaft nationalem Charakter, zusammenleben, wie bei uns, da wäre es doch baare Unnatur, wenn beide mit einander auf dem Fuße jener abstracten Trennung stehen wollten. Unser deutscher und preußischer Staat hat diese fremdthuende Stellung zur Kirche, insonderheit zu *unserer* Kirche nicht gewollt und ebendamit seinen fortdauernd christlichen und protestantischen Charakter bezeugt: wenn er die evangelische Kirche auch jetzt nicht einfach laufen läßt wie die jüdische Religionsgesellschaft, die auf diese Weise allerdings das ausgedehnteste Maß von Selbständigkeit genießt, wenn er — namentlich durch Bewahrung der althistorischen Personalunion zwischen oberstem Staats-

und Kirchenregiment — uns enger an sich gebunden hält auch als die römische Kirche, so geschieht dies im tiefsten Grunde nicht aus zurücksetzender Ungerechtigkeit, vielmehr aus bevorzugender Würdigung der eminenten und segensreichen Bedeutung, welche die evangelische Kirche für unser Volks- und Staatsleben besitzt. So haben wohl falsche, unhaltbare Gemeinschaftsbande zwischen Staat und Kirche fallen müssen, weil sie — wie der Tauf- und Trauzwang — auf byzantinischer Vermischung beider Sphären beruhten; andere, bessere sind geblieben, in der Fortgeltung des evangelischen Religionsunterrichts als wesentlichen Factors der öffentlichen Schule auf allen Stufen; in der Erhaltung der theologischen Facultäten als integrirende Theile unserer Hochschulen, als Bindeglieder zwischen Kirche und Wissenschaft; in der fortdauernd und neuerdings in gesteigertem Maße anerkannten Verpflichtung des Staates, zur Erhaltung der Kirche und insonderheit des Kirchenregiments materielle Beihülfe zu leisten; endlich in der Fortdauer des landesherrlichen Kirchenregiments, vermöge dessen unsere Kirche eine öffentliche Autoritätsstellung im Volke genießt, die wenigstens in gegenwärtigen Zeiten schwerlich auf andere Weise ersetzbar wäre. Lassen wir uns doch durch den augenblicklich schmerzlichen Eindruck mancher Veränderungen zwischen Staat und Kirche, die von der Verselbständigung der letzteren unabtrennbar waren, nicht abhalten, diese bleibenden Gemeinschaftsbande in ihrem hohen Werthe und ihrer segensreichen Bedeutung dankbar zu würdigen. Diese Einrichtungen, die uns von dem englisch-amerikanischen Freikirchenthum unterscheiden, erheben unsere Kirche als eine *öffentliche* und *bevorrechtete* Korporation von anerkannt nationaler Bedeutung hoch über dasselbe; indem sie unserer Kirche den Charakter der Volks- oder Landeskirche erhalten, erhalten sie zugleich dem Christenthum die Stellung einer öffentlichen nationalen Angelegenheit, während in den Händen der Freikirche, die rechtlich nichts anderes ist als jede andere Privatkorporation im Lande, die Religionssache zur bloßen Privatsache herabsinkt. Oder sollten wir etwa, wie trotzige Kinder, die, weil sie nicht alles behalten durften, was sie in den Händen hatten, nun auch das hinwerfen, was man ihnen lassen will, alle diese bei der Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche gebliebenen Gemeinsamkeiten, die ebensoviele Vorrechte und Hülfs-

mittel der Kirche sind, dem Staate vor die Füße werfen, um uns, zersplittert in ohnmächtige Freikirchlein, die von kümmerlichen Collecten leben und ihre Prediger in dürftigen Seminarien vorbilden würden, in die Schmollwinkel des deutschen Nationallebens zurückzuziehen, indeß der große Entwicklungsstrom desselben dann desto entkirchlichter, entchristlichter an uns vorüberrauschte? Sehen wir doch den modernen deutschen Staat, weil er — mit vollem Recht — kein kirchlicher Staat mehr sein will, sondern ein weltlicher im guten, rechten Sinne des Wortes, — sehen wir deutschen Protestanten ihn doch nicht als etwas uns Fremdes an, ihn den ächten und unverlorenen Sohn unserer Reformation, ihn den gottgeordneten Vorhof des werdenden Gottesreiches, dessen Tempelhaus die Kirche ist; machen wir ihn nicht an unserem Theile erst zu dem, wofür wir in unbilliger leidenschaftlicher Beurtheilung ihn allzuleicht nehmen, zu einer gottlosen, unchristlichen Weltmacht! Legt aber die festzuhaltende Gemeinschaft mit ihm, die Arbeitsgemeinschaft an unserem auch als Ganzes nie von uns aufzugebenden Volke unserer erwünschten kirchlichen Selbständigkeit Beschränkungen auf, indem die Verbindung des obersten Staats- und Kirchenamtes natürlich auch landesherrlich und nicht synodal entstehende höhere Verwaltungsbehörden der Kirche bedingt und der Staat einer Kirche gegenüber, der er so große Vorrechte einräumt und eine so große nationale Bedeutung zuerkennt, natürlich auch umfassendere Aufsichtsrechte beansprucht, als er sie bei einer beliebigen Secte für nöthig halten würde, so wollen wir nicht übersehen, daß diese Beschränkungen sich reichlich vergüten durch den erhöhten Einfluß, den wir als „Landeskirche“ auch auf das Staatsleben unsrerseits geistig und sittlich zu üben im Stande sind.

Oder griffen etwa diese Beschränkungen wirklich in's Wesentliche, Unveräußerliche der kirchlichen Selbständigkeit ein? Diese Frage führt uns zu der anderen, praktischen Seite unserer Erörterung hinüber, zu der Erwägung, inwiefern wir die Selbständigkeit unserer Kirche durch die neueren betreffenden Acte im Wesentlichen erlangt, oder erst noch zu erstreben haben; denn wir haben unsere gegenwärtige Rechtsstellung als Erfüllung der gegebenen Selbständigkeitszusage und zwar unter eben jenen Beschränkungen empfangen. Da

ist nun zunächst das nicht zu bestreiten: die beiden Punkte, die wir oben als die wesentlichen Erfordernisse kirchlicher Selbständigkeit bezeichnet haben, die Herstellung einer eigenthümlichen Verfassung, welche aus der Natur der Kirche hervorgehend, dieselbe in Stand setzt ihren Gesammtwillen zu äußern und zur Verwirklichung desselben sich Organe und Hülfsmittel zu schaffen, und der Erlaß eines Staatsgesetzes, welches die so verfaßte Kirche als autonome Körperschaft anerkennt und das Verhältniß der staatlichen und kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung im Sinne dieser Autonomie regelt, sind verwirklicht. Hierbei ist das eigentlich Unveräußerliche von Kirchenfreiheit, die geistliche Unabhängigkeit der Kirche, jedenfalls so sicher gestellt worden, als es durch Rechtsbestimmungen gestellt werden kann: die Bestimmung, daß Lehrordnung, Cultus, Verfassung, Zucht und Amtserfordernisse Gegenstände landeskirchlicher Gesetzgebung sind und daß ohne Beschluß der Generalsynode kein landeskirchliches Gesetz zu Stande kommen kann, sichert die Kirche vor jeder Vergewaltigung im Bereich des religiösen Gewissens. Aber auch die gesetzgeberische Initiative in allen kirchlichen Angelegenheiten, die Selbstverwaltung auf der unteren Stufe und die Controle auf den höheren, endlich die Selbstbesteuerung innerhalb gewisser Grenzen sind der Kirche gewährt, und wenn die Selbstbesteuerung in enge Grenzen eingeschlossen, das Genehmigungsrecht des Staates kirchlichen Beschlüssen gegenüber weit ausgedehnt erscheint, und das Kirchenregiment der höheren Stufen zwar von den Staatsbehörden geschieden, aber doch nicht eigentlich kirchlichen, sondern landesherrlichen Ursprunges ist, so fallen doch alle diese Punkte unter den Gesichtspunkt jener Relativität, von der wir von Anfang an fanden, daß sie dem Begriff der Selbständigkeit überhaupt und dem der Selbständigkeit der Kirche insonderheit unvermeidlich anhafte. Soviel ich weiß, richtet sich die Unzufriedenheit der neuerlichen Freunde accentuirtester kirchlichen Selbständigkeit hauptsächlich auf zwei Punkte, in denen man sogar einen Mangel an Bürgschaften für Ungefährdetheit des kirchlichen Gemeinglaubens, also allerdings einen *wesentlichen* Defect an Selbständigkeit der Kirche findet: einmal, daß die landesherrlichen Kirchenbehörden unter positiver Mitwirkung eines constitutionellen Ministers und nicht auf Präsentation der synodalen

Körperschaften ernannt werden, und dann, daß den kirchlichen Organen kein rechtlich geordneter Einfluß zusteht auf die Besetzung der theologischen Faculäten, an deren Unterweisung die künftigen Diener der Kirche doch gebunden sind. Um zunächst den letzteren Punkt kurz abzuthun, der, wenn wir näher auf ihn eingehen wollten, für sich allein eine Abhandlung wie die gegenwärtige erfordern würde: ich bin nicht dagegen, daß der seither von der Oberkirchenbehörde bei theologischen Berufungen gutachtlich geübte Einfluß auch staats- und kirchenrechtlich verbürgt werde; gegen jeden weitergehenden Anspruch, gegen jeden Anspruch einer kirchlichen Disciplinirung der theologischen Wissenschaft müßte ich mich entschieden erklären. Die theologische Wissenschaft ist keine Staatsdienerin, die mit Zwangsmitteln auf die Kirche eindringt, sondern eine ihrer Natur nach freiheitliche ideale Macht, die auch der Staat als solche respectirt, die er aber vielleicht unbefangener zu beurtheilen in der Lage ist als kirchliche Versammlungen. Gewiß wäre es sehr rücksichtslos, wenn der Staat auf den Universitäten eine unkirchliche Theologie pflegen wollte; aber noch schlimmer, wenn er eine unwissenschaftliche pflegte: gegen jene kann die Kirche durch Seminarien, Candidatenprüfungen, Lehrordnungen, Pfarrwahl-Bedingungen sich schützen, gegen diese und ihre traurigen Wirkungen würde sie sich nicht schützen können. Und weil sie sich auch im schlimmsten Fall gegen jene schützen kann, so ist auch der — unter den gegebenen Verhältnissen ohnedies an den Haaren herbeigezogene — Vorwurf unzutreffend, daß der Kirche durch die Facultäten eine Vergewaltigung ihres Glaubens geschehen könnte. — Was das andere angeht, die Ernennung der landesherrlichen Kirchenbehörden, so wünschen auch wir, daß der Antheil des constitutionellen Ministers dabei auf ein votum negativum beschränkt werde und der Landesherr dagegen sich irgendwie an rein-kirchlichen Beirath binde; indeß auch wie jetzt die Dinge rechtlich liegen, müßte es doch recht seltsam zugehen, wenn Landesherr und Cultusminister bei der Bestellung evangelischer Kirchenbeamten mehr Rücksicht auf die Wünsche des Landtags als auf das Vertrauensurtheil der Synoden nehmen sollten; noch seltsamer, wenn es diesen Behörden dann auch beim schlimmsten Willen gelingen sollte, den Gemeinden und Synoden zum Trotz, der Kirche ihre unkirchliche Denkart aufzudrängen. Offen gesagt,

jene ganze Querel scheint mir zu beruhen auf der Verwechslung des „Gemeinglaubens der Kirche“ mit dem in der betreffenden Partei für nöthig gehaltenen Maße von Orthodoxie, für dessen künftige Alleingültigkeit die Verfassung allerdings keine Bürgschaft gibt.

Aber man kann zugeben, daß die erlassenen Rechtsbestimmungen für die wahrhaft autonome Entwickelung unsrer Kirche eine unbedingte Garantie nicht gewähren. Noch mehr, — man kann zugeben, daß diese Rechtsbestimmungen rein theoretisch genommen noch einer erheblichen Erweiterung im Sinne der kirchlichen Autonomie fähig sind, einer Erweiterung, die auch gewiß nicht ausbleiben wird, sobald die Kirche durch die That bewiesen hat, daß sie die jetzt verliehenen Freiheiten zu ertragen vermöge und zum Segen des Volks und Staates gebrauche. Aber auch eine solche Freiheitserweiterung, wie hochherzig sie bemessen würde, könnte jene unbedingte Bürgschaft nicht bieten. Nämlich darum nicht, weil Rechtsbestimmungen zu einer solchen überall nicht ausreichen; weil eine absolute Demarcationslinie zwischen den Rechten des Staates und den Rechten der Kirche sich überhaupt nicht ziehen läßt. Es ist eine kurzsichtige Illusion, die der jetzt öfter vernommenen Rede zu Grunde liegt: wir verlangen für die Kirche unbedingte Selbständigkeit in ihren inneren Angelegenheiten; in ihren äußeren mag und muß der Staat mitreden. Jede innere Angelegenheit hat ihre Außenseite, jede äußere ihre Innenseite, die davon unabtrennbar ist. Es gibt wohl keine äußerlicheren Angelegenheiten der Kirche als Bau- oder Geldsachen: nichtsdestoweniger könnte eine übelwollende Staatsbehörde auf dem Wege formal berechtigten Dreinredens jeden Kirchenbau, jede Begründung eines Pfarrsystems an einem bestimmten Orte hintanhalten, also die innersten Angelegenheiten der evangelischen Kirche, Feier, Predigt, Seelsorge, behindern. Wiederum gibt es kaum eine mehr innerliche kirchliche Angelegenheit als die Aufstellung eines neuen Gesangbuchs oder Katechismus oder Dogmas: gleichwohl haben protestantische Gesangbuchs- oder Katechismushändel den Charakter bürgerlicher Unruhen angenommen; gleichwohl hat ein jesuitischer Katechismus mit Fug und Recht Parlamente beschäftigt und ein neues römische Dogma das ganze Verhältniß des Staates zu Papst und Bischöfen aus den Angeln gehoben. Was

folgt aus diesem anscheinend rathlosen Sachverhalt und führt aus demselben heraus? Eine höchst einfache Wahrheit, die bei dem ganzen Problem von Staat und Kirche sich aufdrängt und die wir deshalb unserer ganzen Erörterung desselben hier als Krone aufsetzen wollen: daß die Selbständigkeit der Kirche, so wenig sie der rechtlichen Formen und Bürgschaften entbehren kann, doch an Rechtsbestimmungen allein nicht hängt; daß sie zugleich wesentlich eine Sache des in Kirche und Staat wehenden sittlichen Geistes ist, der die Rechtsbestimmungen ergänzen und ihre Handhabung beseelen muß. Kein schlagenderer Beleg für diese Wahrheit als die byzantinischen Kirchenzustände, die für das Gegentheil kirchlicher Selbständigkeit sprichwörtlich geworden sind. Hatte die byzantinische Kirche nicht alle äußeren Bedingungen der Selbständigkeit: einen eigenen wohlgegliederten Organismus, freie kirchliche Wahl der Bischöfe, reichliche Dotationen, Synoden, in deren Beschlüssen man die Stimme des h. Geistes verehrte? Aber ihr wie dem Staate fehlte der Geist der Selbständigkeit. Indem die Kirche, weit entfernt, sich auf ihre geistlichen Mittel und Kräfte zu verlassen, begehrlich den weltlichen Arm in Anspruch nahm; der Staat, weit entfernt seines Amtes zu warten, welches ihn das Erdreich regieren und das Himmelreich freilassen hieß, seinen höchsten Beruf in der Feststellung von Dogmen und Verfolgung von Ketzern fand, entstand anstatt kirchlicher Selbständigkeit eben das, was man Byzantinismus nennt. Auch unter uns wird „Selbständigkeit der Kirche“ ein leeres Wort bleiben, wenn der Geist des „Gebet dem Kaiser was des Kaisers, und Gotte was Gottes ist“ nicht noch weit kräftiger in Staat und Kirche maßgebend wird. Unsere Kirche muß es fassen und achten lernen, daß der Staat in vielen Dingen nicht mehr kirchlichen Gesichtspunkten folgt, sondern seinen eigenen; sie muß sich darüber freuen lernen, daß es keinen Staatszwang zu Trauung und Taufe mehr gibt; und unsere Staatsgewalten müssen es verlernen, das gegen die römische Kirche wohlbegründete Mißtrauen aus Parität auch auf die evangelische anzuwenden, müssen sich darauf freuen lernen, daß in unserer Kirche evangelische Zucht und evangelischer Glaube in freiem Schwange gehe. Aber wenn wir hoffen dürfen, — und die Zukunft unseres Volkes hängt an dieser Hoffnung — daß dieser Geist wechselseitiger Achtung und wechselseitigen Vertrauens

sich mehr und mehr Bahn brechen werde, dann wird uns das Mehr oder Weniger von formell rechtlicher Ausprägung unserer kirchlichen Selbständigkeit nicht viel Sorge zu machen haben; dieser Geist wird dann, was der Buchstabe vermissen läßt, reichlich ergänzen, und zu seiner Zeit, wo es Noth hätte, auch corrigiren. —

Die sociale Frage
im Lichte des evangelischen Christenthums.

Referat auf dem ersten evangelischen Vereinstag zu Magdeburg, 1878.

Hochverehrte Versammlung!

Wäre die sociale Frage eine blos volkswirthschaftliche, dann hätte ein nationalökonomischer Laie wie ich sich jeder öffentlichen Aeußerung über dieselbe zu enthalten. Aber die sociale Frage ist zugleich eine religiös-sittliche, die als solche in den Bereich des Theologen fällt, und ist bei uns in Deutschland gegenwärtig für Staat und Kirche, Vaterland und Christenthum zu einer so acuten Lebensfrage geworden, daß es keinem Gebildeten mehr freisteht, über dieselbe kein Urtheil zu haben. Daß diese Lebensfrage — wie alle Lebensfragen der Menschheit — allein aus dem Evangelium wahrhaft zu lösen und darum am fruchtbarsten „im Lichte des evangelischen Christenthums" zu betrachten sei, das ist eine Ueberzeugung, die wir als evangelische Christen im Allgemeinen bereits mitbringen, die wir aber zugleich durch eingehendes Nachdenken in uns zu erproben und concret zu machen haben, um thatkräftig aus ihr handeln zu können. Demgemäß hoffe ich, daß weder die Wahl und Formulirung unseres Themas, noch die Bestellung eines theologischen Referenten über dasselbe neben dem nationalökonomischen einer besonderen Rechtfertigung vor Ihnen bedürfen wird.

Das Verhältniß von Christenthum und Socialismus, von Religion des Evangeliums und Gesellschaftsreform zu Gunsten der handarbeitenden Klassen unterliegt bei uns gegenwärtig zwei sehr entgegengesetzten Auffassungen. Die Socialdemokratie erblickt, unter beiläufiger Berufung auf einzelne Züge des Evangeliums, im Christen-

thum wesentlich das letzte und stärkste Bollwerk gegen die Verwirklichung ihrer Ideale und führt daher gegen dasselbe einen Krieg auf Leben und Tod, der durch die Phrase „die Religion ist für uns Privatsache“ nur leicht verschleiert wird. Von andrer Seite hat man einen christlichen Socialismus construirt, welcher jene Ideale weithin im Evangelium begründet findet und das Christenthum halbwegs mit den socialistischen Bestrebungen solidarisch macht, um, wie man meint, die andere Hälfte derselben von da aus wirksamer zu bekämpfen. Frage ich mich, wie über dasselbe Verhältniß zwei so entgegengesetzte Urtheile möglich seien, so finde ich die Erklärung in zwei wohl zu unterscheidenden Thatsachen: 1. das Christenthum hat zur socialen Frage an sich, in ihrer idealen Fassung, das allerpositivste Verhältniß und zu ihrer Lösung die allein richtigen und ausreichenden Mittel; und 2. das Christenthum steht zu der gegenwärtig angestrebten socialdemokratischen Lösung — und diese zu ihm — im Verhältniß diametralen, unversöhnlichen Gegensatzes. Ihnen diese beiden Sätze zu begründen und dann kurz die Folgerungen anzudeuten, die sich aus der Wahrheit derselben für unser praktisch-christliches Verhalten ergeben, wird, soviel ich verstehe, die Aufgabe meines Referates sein.

Die sociale Frage ist nicht von heut oder gestern her, sie ist so alt wie die civilisirte Gesellschaft; sie ist auch vor unseren Zeiten je und dann acut geworden in den Sclavenaufständen des Alterthums, in den Bauernkriegen des sinkenden Mittelalters; als chronische durchzieht sie die ganze Geschichte. Entkleiden wir sie der besonderen Formulirung, die sie in den gegenwärtigen Verhältnissen angenommen hat, so lautet sie: Ist es recht, und soll es dabei bleiben, daß die große Mehrheit der Menschen lediglich arbeitet, um einer kleinen Minderzahl den Genuß der Daseinsgüter zu ermöglichen, selbst aber vom menschenwürdigen Mitgenuß derselben ausgeschlossen zu bleiben? Das Alterthum hat, auch auf seinen gebildetsten und humansten Höhepunkten, diese Frage unbedenklich bejaht. Die altorientalische, griechische, römische Gesellschaft ruhte mit ihrer Cultur und ihrem Lebensgenuß als bevorzugte Minorität auf der breiten Basis der Sclaverei, der Betrachtung und Behandlung der Mehrheit der Menschen als Sache und Waare, und selbst ein Aristoteles hat diese grauenhafte Institution als eine nothwendige in der Ordnung gefunden.

Erst das Christenthum gibt auf jene Frage eine andere Antwort. Es gibt sie aber nicht direct, sondern indirect, und gerade in der mittelbaren, religiös-sittlich vermittelten Weise dieser Antwort liegt ihre ideale Herrlichkeit und ihre praktische Kraft. Was ich meine, wird deutlich werden, wenn wir zuerst die Humanitätsidee des Christenthums als solche, dann seine praktische Behandlung der socialen Frage in's Auge fassen.

Erst das Evangelium hat die Humanitätsidee, die im Griechenthum nur ästhetische Idee war, als ethische verkündigt, und zugleich dadurch, daß es diese ethische Idee religiös begründete, ihr die Kraft der Verwirklichung eingehaucht. Jede Menschenseele, lehrt es, hat vor Gott unendlichen Werth; „es ist vor eurem himmlischen Vater nicht der Wille, daß auch nur Einer von diesen Geringsten verloren werde.“ (Matth. 18. 14). Warum? Weil der Mensch als solcher mehr ist als alle bloße Natur, weil er sittliches Wesen ist, nach Gottes Bild zu ewigem Leben geschaffen, Träger einer übersinnlichen, unsterblichen Bestimmung, die sich in dem in Christo begründeten Gottesreiche verwirklicht; — mit Einem Worte, weil er Persönlichkeit ist. Diese Idee der Persönlichkeit d. h. eben Gottebenbildlichkeit des Menschen als solchen stellt alle Menschenkinder in ihrer höchsten Lebensbeziehung einander gleich: Alle zu Einem ewigen Gute berufen, alle Eines himmlischen Vaters Kinder, und darum unter einander Brüder. Hier liegt auf die Frage, ob ein Theil der Menschheit lediglich um des anderen willen da sei, lediglich Mittel für dessen irdische Befriedigung sein solle und dürfe, die nicht mißzuverstehende, letztentscheidende Antwort. — Aber weit entfernt, daß das Evangelium nun aus der Gleichheit der Menschen vor Gott ihre Gleichheit in dieser Welt folgerte und so den ethischen Anspruch ohne Weiteres in einen socialen übersetzte: vielmehr geht mit jener Gleichstellung in der höchsten, unendlichen Lebensbeziehung die unbefangenste Anerkennung der natürlichen, endlichen Unterschiede Hand in Hand. „In Christo“ allerdings ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib (Gal. 3, 28); in der Welt, — auch in der Gemeinde, sofern sie in der Welt lebt — gelten gleichwohl alle diese Unterschiede als äußere fort: weder Jude noch Grieche soll seine Nationalität verleugnen (1 Kor. 7, 18); die „Herren“ und die

„Knechte“ verschwinden nicht, — jene sollen nur eben christlich gebieten und diese gehorchen um Gottes willen (Eph. 6, 5—9); das Weib soll sich nicht emancipiren von den Schranken der Weiblichkeit, die es vom öffentlichen Leben ausschließen (1. Kor. 11, 3 ff. 14, 34) u. s. w. Das ist nicht Concession des idealistischen Evangeliums an die harte, spröde Weltwirklichkeit; das ist fromme, freie Huldigung gegen den Gott, der als Schöpfer und Weltregent diese Unterschiede geordnet hat. Nicht die Einerleiheit aller, sondern ihre unendliche Mannigfaltigkeit auf Grund gleichartigen Wesens ist sein Ideal, nach dem er seine Gaben austheilt. Mit anderen Worten: Die Idee der Persönlichkeit, der für alle gleichen, verwirklicht sich in der Form der Individualität, und zu dieser für jeden Menschen andersartigen Form gehören nicht blos die angeborenen Unterschiede des Geschlechts, der Nationalität, der Begabung, sondern auch im weiteren Umfang die nachträglich in der Welt uns aufgeprägten Unterschiede des Standes, der Verhältnisse, der Lebensgeschicke; in alledem, wie es ihm als Loos gefallen ist, soll der Mensch als Christ bleiben und seinen ewigen Beruf zu erfüllen suchen (1. Kor. 7, 20). Denn so nur kommt aus verschiedenartigen Gliedern der organische Leib des Herrn, die Gemeinde, die gotterfüllte Menschheit zu Stande, deren Lebensgesetz die gegenseitige Ergänzung ist, das selige Geben und Nehmen, der wechselseitige Dienst der die natürlichen Unterschiede segnend ausgleichenden Liebe (Eph. 4, 16).

Wie behandelt nun das Christenthum von dieser seiner socialen Grundidee aus die socialen Gegensätze, die Gegensätze von Reichthum und Armuth? Hochgespannt lagen die Gegensätze von Reichthum und Armuth, Ueppigkeit und Elend im jüdischen Volke, in der ganzen griechisch-römischen Welt vor, als das Evangelium in die Welt eintrat: kann man sie schärfer zeichnen, mit brennenderen Farben malen, als der Herr in seinem Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus gethan hat? Da tritt nun das Evangelium freundlich wie keine andere Lehre, welche die Welt jemals vernommen, mit den süßesten Worten der Ermuthigung an den armen Mann heran, und mit demüthigenden, ja schreckenden dem stolzen Reichen entgegen: „Selig ihr Armen“ (Luc. 6, 20); „der geringe Mann rühme sich seiner Hoheit, und der Reiche seiner Niedrigkeit, denn wie des Grases Blume wird er vergehen“ (Jac. 1, 9—11); „wehe euch Reichen — euer Reichthum ist

faul, ihr habt eure Herzen geweidet wie auf einen Schlachttag" (Luc. 6, 24; Jac. 5, 5) u. s. w. Aber nicht Verheißungen, daß es mit der irdischen Armuth nun ein Ende haben solle, nicht Gesetze, wie der Reichthum gerechter zu vertheilen, werden mit solchen Trost- und Schreckworten eingeleitet; religiös-sittlich wird der Arme erhoben, wird der Reiche gedemüthigt; — „den Armen wird das Evangelium gepredigt" (Matth. 11, 5); „hat Gott nicht die Armen erwählt, daß sie reich seien im Glauben und Erben des Reiches, das Er verheißen hat denen, die ihn lieben?" (Jac. 2, 5), — und dem gegenüber: „Niemand lebt davon, daß er viele Güter hat und ist nicht reich in Gott" (Luc. 12, 15. 21) und „Es mag leichter ein Kameel durch ein Nadelöhr gehen als ein „Reicher" (d. h. ein Mensch, der sich innerlich zum Lastthier des irdischen Gutes hergegeben hat) durch die enge Thür in's Reich Gottes" (Marc. 10, 24—25). Erst nachdem so das ewige Gut als das allein wahre, dem Leben allein Sinn und Werth gebende vorgehalten, das zeitliche dagegen auf die unterste Stufe herabgesetzt ist, auf die es als das alleräußerlichste und vergänglichste gehört, kommt das Evangelium auf das positive ethische Verhältniß zu reden, das der Mensch auch zu diesem irdischen Gute haben muß. Etwas von irdischem Gute, soviel als zum menschenwürdigen Dasein, zum ungehemmten Trachten nach dem Ewigen gehört, muß und soll auch der Arme haben, sein „täglich Brod", d. h. „das Brod seines Bedarfs", sein auskömmliches Theil (Spr. Sal. 30, 8), um das er ebendarum auch beten soll. Aber beten, und nicht sorgen: ist er nur ein Kind Gottes, so hat er einen Vater im Himmel, der da weiß was er bedarf; der die Vögel unter dem Himmel speist, die Lilien auf dem Felde schmückt, wird auch ihn nähren und kleiden. Er wird es thun nicht ohne des Menschen eigene Arbeit, vielmehr durch dieselbe, wo sie möglich ist; denn — setzt hier der Apostel das Armenevangelium des Herrn fort — „wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen" (2. Thess. 3, 10). Aber derselbe Glaube, der das ewige Gut, der die Vaterliebe Gottes in Christo ergreift, wird wie die Triebfeder aller sittlichen Kraftentfaltung, so insonderheit auch der Sporn der Arbeitslust und Arbeitstreue: „Alles, was ihr thuet", ruft der Apostel den elendesten aller Arbeiter, den Sclaven zu, „das thuet von Herzen, als dem Herrn und nicht den Menschen" (Kol. 3, 23), und weist damit einen Weg

zur Nobilitirung der Arbeit, auch der alleräußerlichsten und niedrigsten, der wohl besser ist als die Stempelung der Handarbeit zur höchsten Lebensaufgabe und die Lohnung derselben mit dem vollen Arbeitsertrag. — Andererseits wird dem Reichen der „ungerechte Mammon", an dem seine Seele zu Grunde gehen kann, doch nicht minder sittlich nobilitirt, in's Licht der ewigen Idee und Bestimmung gestellt als ein Schlüssel zu „den ewigen Hütten" (Luc. 16, 9.) Es ist der große Gedanke des vielmißkannten Gleichnisses vom ungerechten Haushalter Luc. 16, daß der Mensch — nicht Eigenthümer, sondern Haushalter über das Geld, das Gott nicht wie höhere Güter zu eigen schenkt, sondern nur bis zum Tode zur Verwaltung anvertraut — dies geliehene Gut, das er demnächst lassen muß, gleichwohl zu bleibendem Gewinn im Himmel anlegen könne, indem er es nämlich mit vollen Händen hingibt an die armen Brüder, an jene, von denen es heißen soll, „was ihr dem Geringsten meiner Brüder gethan habt, das habt ihr mir gethan." — So ordnet und schlichtet das Evangelium zwischen Armuth und Reichthum überall durch die Mächte des Glaubens und der Liebe. Der Glaube an eine höhere Welt ewiger Güter macht den Armen reich in aller Dürftigkeit, und stark, diese Welt der Noth zu überwinden, den Reichen demüthig in aller irdischen Herrlichkeit und frei von den Banden des Mammons. Und die Liebe, die aus diesem Glauben kommt, nimmt dem Armen den Stachel des Neides, des Ingrimms wider den Reichen aus der Seele, während sie den Reichen anhält, sich herabzulassen zu den Niedrigen, und Geben seliger zu finden als Nehmen.

Glauben und Liebe — damit haben wir die wesentlichen Hülfsmittel ausgesprochen, welche das Christenthum der socialen Frage gegenüber hat. Sie sind Mittel, deren Natur jeden Zwang ausschließt, den des Gesetzes wie den der Gewalt, denn Glauben und Liebe wachsen und wirken nur auf dem Boden der Freiheit. Und so ist denn der Boden der Freiheit und Freiwilligkeit überhaupt der, auf welchem das Evangelium wesentlich seine sociale Kraft und Hülfe entfaltet. Nicht als ob es in gesellschaftlichen Dingen die gesellschaftliche Organisation verschmähte: wie es von der Gesinnungserneuerung aus die stärkste aller Organisationen, die weltüberwindende Gemeinde ins Dasein gerufen hat, so kennt es auf dem Boden dieser Gemeinde auch insonderheit die Organisation für sociale Bedürfnisse. Die Armenpflege ist es, die

in der Urgemeinde das erste geordnete Amt, das Amt der Sieben erzeugt hat, Apg. 6, und auf demselben Wege ist die Kirche der ersten Jahrhunderte den sich complicirenden Bedürfnissen weiter und weiter entgegengekommen. Aber wohlgemerkt, — alle diese Organisation bleibt auf dem Boden der Freiheit und Liebe. Es ist nicht wahr, daß in der Urgemeinde auch nur vorübergehend ein gesetzlicher, statutarischer Communismus geherrscht hätte: wir lesen nichts von allgemeiner Auslieferung des Besitzes und Erwerbs und von einer Gleichaustheilung an alle, sondern lediglich von einer Austheilung an die Bedürftigen und Wittwen aus den Opfern, welche einzelne Wohlhabende durch Verkauf ihrer Liegenschaften brachten, und wie freiwillig diese Opfer waren, bezeugt das die Fortdauer des Privateigenthums ausdrücklich voraussetzende Wort des Petrus an Ananias: „hättest du doch den Acker wohl behalten können, und auch nachdem er verkauft war, war die Sache in deiner Gewalt“ (Apg. 5, 4). — Auch nicht, als ob das Evangelium die fortdauernde Nothwendigkeit einer gesetzlichen, in ihrem Bereiche zwingenden Gesellschaftsordnung in der Welt verkennte: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“, und „Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat, denn sie ist Gottes Dienerin zur Strafe über den, der Böses thut“ (Matth. 22, 21. Römer 13, 1 ff.). Aber nimmermehr hätten Christus und seine Apostel dem Staate das Recht zugeschrieben, das Privateigenthum zu confisciren und den Armen zu lieb in Gemeingut zu verwandeln: der Staat, den sie kennen und als fortdauernd wollen, ruht auf dem Privateigenthum, und dasselbe nach dem siebenten Gebot gegen die Uebelthäter, die Diebe zu schützen, gehört ihnen zu seinen selbstverständlichen Pflichten. Und noch weniger hätten sie diesem Staate zugetraut und zugemuthet, auf dem Wege seiner Gesetzgebung die Wunden der Menschheit zu heilen, die unter seiner Herrschaft entstanden waren: vielmehr wollen sie das Neue und Eigenthümliche, das sie zu vertreten haben, als ein durchaus Geistliches nnd darum Freiheitliches (2. Kor. 3, 17) mit dieser gesetzlichen Ordnung, die „von dieser Welt ist“, durchaus unverworren wissen; — Gebt dem K a i s e r, was des Kaisers, und G o t t e, was Gottes ist;“ — „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch gesetzt?“ (Luc. 12, 14) u. s. w. Diese gesetzliche Ordnung kann und soll die Uebelthäter strafen, kann durch Furcht der

Strafe das Böse in der Welt im Zaume halten; — das Gute in ihr auszusäen, das aus der Sünde quellende Elend der Menschheit zu überwinden, ist nicht ihre Sache, sondern ist Sache des Reiches Gottes, das Christus bringt, und auf nichts hat er in Sachen dieses Gottesreiches entschiedener gehalten, als daß dasselbe nicht die Form des „Reiches dieser Welt" annehmen dürfe, nicht mit äußerlichen Gebärden kommen könne, sondern mit allen seinen Wirkungen und Segnungen geistlich, freiheitlich, sauerteigartig sich verwirklichen müsse, von innen heraus.

Demnach ist die ausschließlich freiheitliche, ausschließlich auf Glauben und Liebe vertrauende Anfassung der socialen Frage nicht etwa eine temporäre Selbstbeschränkung des Evangeliums, eine vorübergehende Eigenart des Urchristenthums in seiner eigenthümlichen Stimmung oder Lage. Wenn das Urchristenthum alles verschmäht, was an Gewalt, an Socialrevolution auch nur anklingen könnte, wenn es selbst gegenüber einem ihm so widerwärtigen Verhältniß wie die Sclaverei das directe Wort der Verurtheilung zurückhält (1. Kor. 7, 21)*) und die Lösung allein daher erwartet, daß in dem Sclaven der Bruder erkannt werde (Philem. V. 16), so entspringt das aus einer Weltanschauung, mit der das Christenthum überhaupt steht und fällt. In einer höheren Welt wird der Schwerpunkt des Daseins gefunden, und von diesem Archimedespunkte aus allein der Hebel angesetzt, welcher die gottwidrigen Zustände dieser Welt aus den Angeln heben soll; nur auf diesem Wege, der wesentlich der der sittlichen Freiheit ist, nur aus der Zurechtstellung des Verhältnisses zum ewigen Gute heraus achtet das Evangelium eine wirkliche Besserung der zeitlichen, gesellschaftlichen Verhältnisse für möglich. — Hat es sich in diesem erhabenen Idealismus getäuscht, hat es seinen religiös-sittlichen Kräften zu viel zugetraut? Es hat ja natürlich in der Welt nur so weit sich auswirken können, als die Welt es innerlich und wahrhaftig aufgenommen hat; aber das darf man sagen: die wahrsten und größten Segnungen, welche der Menschheit je auf socialem Gebiete zugeflossen sind, sind aus dem Christenthum und auf seinem Wege ihr zugeflossen. Das Evangelium hat das Weib aus unwürdiger Erniedrigung erlöst,

---

*) Nach richtiger Uebersetzung: „Aber wenn du auch frei werden kannst, mache lieber (sc. von deinem Knechtesstand) Gebrauch."

hat für die im Joche täglicher Handarbeit Seufzenden den Ruhetag eingeführt; es hat die Ketten der Sclaverei still und friedlich gelöst in einer Form um die andre; es hat eine Armenpflege geschaffen, von der die alte Welt mit ihren Bettlern und Spenden keine Ahnung hatte; es hat die Volksschule und mit ihr den Antheil auch der Geringsten an den geistigen Gütern der Menschheit in's Dasein gerufen; es hat endlich gerade in unseren Tagen eine Anerkennung der freien Persönlichkeit und eine Entfaltung der Humanität herbeigeführt, die in der ganzen Weltgeschichte ihres Gleichen sucht und die, weil sie theilweise ihres christlichen Ursprungs vergessen und sich wider ihre eigne Mutter gewandt hat, von uns nicht weniger, sondern desto mehr auf diese ihre Abkunft angesehen und unter die mütterliche Zucht zurückgerufen werden sollte. —

Nun hat eben diese Zeit des auf's höchste entwickelten Freiheits- und Humanitätsgedankens gleichwohl die sociale Frage von neuem in acutester Weise aufgerührt. Mit den ideellen Rechten, die wir so freigebig an alle ausgetheilt haben, hat eben die Austheilung der reellen Erdengaben nicht gleichen Schritt halten können. Die Emancipation von der alten ständischen Geschlossenheit und Gebundenheit, schon durch das Wachsthum der Bevölkerungen geboten, hat einerseits ein losledigеs Proletarierthum geschaffen, das nicht mehr von festen Ordnungen und Traditionen sittlich gehalten und getragen wird, und andererseits den Kapitalismus erzeugt, jenes fast mühe- und schrankenlose Erwerben Einzelner, die das jüdische Talent haben, den möglichst beweglich gemachten Besitz in ihren Händen zu concentriren und mittelst desselben einen Herrscherdruck auf Tausende auszuüben, der dadurch nicht milder wird, daß er sich in liberalen Formen bewegt. Auch die Fortschritte der Naturbewältigung haben die handarbeitende Klasse von überlegenen Einzelintelligenzen nicht freier, sondern abhängiger gemacht; insonderheit hat die allgewaltige Maschine die Menschenarbeit vielfach entgeistet und entwerthet, während andererseits die gesteigerte bürgerliche Freiheit und verallgemeinerte Schulbildung in den handarbeitenden Kreisen ein erhöhtes Gefühl des Contrastes zwischen ideellem Anrecht und reeller Lage hervorruft. Und in den durch alle diese Umstände aufgepflügten Boden haben endlich glänzende aber unsaubere Geister die Drachensaat des systematischen

Materialismus und der principiellen Revolution ausgestreut und so ein fanatisches Ideal in Hunderttausenden erzeugt, welches das rothe Gespenst der deutschen Gegenwart geworden ist. Welches ist dies Ideal?

Wir verwandeln, sagt die Socialdemokratie, sei's durch Gesetzgebung, sei's durch Gewalt die gegenwärtige civilisirte Gesellschaft in eine einzige erdumspannende, gesetzlich verfaßte Productivassociation. Der nationale Staat, die ererbte Obrigkeit, die geschichtlich gewordene Gliederung der Stände, das Privateigenthum an Grund und Boden wie an beweglichem Kapital und an Arbeitsmitteln wird abgeschafft. Die neue Gesellschaft, die sich in rein-demokratischer Weise durch gewählte Ausschüsse selbst regieren wird, organisirt sich in Arbeitsgenossenschaften, in denen jeder nach Maßgabe seiner Kräfte und Gaben seine Stelle findet und den vollen Ertrag seiner Arbeit als Lohn erhält. In dieser Organisation ist der gleiche Genuß der sinnlichen und geistigen Daseinsgüter allen aufgethan, das Elend aber abgethan, und mit demselben seine Quelle, die Selbstsucht; denn dieselbe ist mit der Befriedigung aller gegenstandslos geworden. Mit beidem aber ist das Problem der Weltgeschichte gelöst, sind die Verheißungen, welche das Christenthum phantastischer Weise auf's Jenseits ausstellt, rein diesseitig verwirklicht.

Sehen wir zunächst ganz von der Frage ab, ob dies socialdemokratische Ideal gegenüber der unbeugsamen Natur der Menschen und der Dinge überhaupt realisirbar sei. Sehen wir auch ab von den Mitteln und Wegen, durch welche dasselbe in dem sehr wahrscheinlichen Fall, daß die alte Gesellschaft sich ihr Todesurtheil nicht widerstandslos gefallen ließe, sich zu realisiren versuchen würde, Mitteln und Wegen, von denen die Pariser Kommune von 1871 uns einen kleinen Vorschmack gegeben hat. Halten wir uns zunächst an das socialdemokratische Gesellschaftsbild selbst. Unbegreiflich, wie man dasselbe bis zu einem gewissen Grade mit dem Christenthum hat vereinbar finden, ja den Versuch hat machen können, seine mehreren Forderungen aus dem Neuen Testament zu begründen.*) Als ob es sich hier um

---

*) So vor allem in dem bekannten, von kirchlichen Kreisen mit sehr unverdientem Beifall aufgenommenen Buche von Pf. R. Todt „der radikale deutsche Socialismus".

einzelne discutirbare praktische Vorschläge handelte, und nicht vielmehr um ein System, um eine Weltanschauung, die man sammt ihren Folgerungen nur eben anerkennen oder verwerfen kann. Als ob es für die Christlichkeit dieses Systems hinreichte, gewisse Losungen desselben auch im Wörterbuch des Evangeliums wiederzufinden; wenn alles, was „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" schreit, sich damit als christlich legitimirt hätte, in was für eine sonderbare geschichtliche Gesellschaft brächten wir unser Evangelium? Kann denn ein evangelischer Theologe um des Gleichklangs mancher Losungen, um der Unschuld und Billigkeit einzelner Forderungen willen hinwegsehen über den Fundamentalunterschied von Fleisch und Geist, und das aus dem Fleisch geborene Ideal mit dem aus dem Geist geborenen verwechseln? In wie vielen Einzelheiten Christenthum und Socialdemokratie sich anscheinend begegnen möge, in den Principien ist ihr Gegensatz diametral, fundamental. Das Christenthum achtet die natürlichen Unterschiede der menschlichen Gesellschaft als Gottes Ordnung und will ihnen nur die unsittliche Verschärfung, die egoistische Vergiftung nehmen; die Socialdemokratie will sie als solche nivelliren. Das Christenthum will seine Reformen nur von innen heraus, auf dem Wege der sittlichen Freiheit verwirklichen, die Socialdemokratie von außen herein, in zwingender Weise durch Gesetz und Gewalt. Das Christenthum ordnet endlich die socialen Fragen höheren, sittlich-religiösen Gesichtspunkten unter, stellt sie in den Zusammenhang des ewigen Berufs des Menschen und der Menschheit hinein; der Socialdemokratie ist die sinnliche Existenz der Menschheit die einzige, und die höchste Bestimmung derselben liegt ihr in der sinnlichen Fortdauer, im sinnlichen Daseinsgenuß.

So dürften die Socialdemokraten von ihrem Standpunkt aus mit ihrem wilden Hasse des Christenthums auf ganz richtiger Fährte sein. Für uns Uebrige aber lohnt es sich zu erkennen, daß das Christenthum sich in diesem Handel herausstellt als die letzte und beste Schutzwehr aller höheren Güter, auf welche die Menschheit stolz und um deren willen das Leben lebenswerth ist, daß mit dem Christlichen auch das Menschliche in dem Streit dieser Zeiten entweder stehen muß oder fallen. Denken wir uns, daß der socialdemokratische Volksstaat der Zukunft sich verwirklichte ganz ohne Guillotine und Petroleum,

in den sanftesten Formen eines rein parlamentarischen Processes, — wäre er nicht auch so das weite Grab alles dessen, worauf die geschichtliche Menschheit seither höheren Werth gelegt; wäre er etwas anderes als die Verwandlung der menschlichen Gesellschaft in den Thierstaat? Denn principiell aufgegeben, ja in den Bann gethan ist hier beides, was die menschliche Gesellschaft vom Bienenstock, vom Ameisenhaufen wesentlich unterscheidet: die Idee einer höheren, übersinnlichen Bestimmung des Ganzen, und die freie Selbstbestimmung und Lebensentfaltung der einzelnen Persönlichkeit.

Unsere gegenwärtige Gesellschaft mag so vielfach als sie will vergessen, daß ein Himmel über der Erde, daß die Abkunft und Bestimmung der Menschheit eine übersinnliche, überzeitliche ist, — unwillkürlich bekennt sie's doch. Unser Staat führt nicht nur sein eigenes Dasein auf einen höheren Rechtstitel, als ein menschlicher Gesellschaftsvertrag wäre, zurück; er beansprucht auch nicht das Gesammtleben der Menschen zu sein, sondern will nur als der mit göttlicher Autorität bekleidete Rechtsverwalter den Acker bestellen für das Wachsthum höherer Lebensentfaltungen, die er schirmend ermöglicht und freiläßt; und jede dieser überstaatlichen Lebensentfaltungen, Kunst, Wissenschaft, Religion greift höher hinauf in's Uebersinnliche als die eigentliche Heimath der Menschheit und bekennt klarer unser zeitliches Gemeinleben als eine fortwährende Durchgangsschule für ein ewiges. Der Socialistenstaat weiß von dem allen nichts, will von dem allen nichts wissen. Wie der Thierstaat will er das Gesammtleben seiner Bürger umfassen und beherrschen, das schon darum auf's reine Diesseits gestellt werden muß: wie der Thierstaat kennt er aber auch grundsätzlich keinen anderen Daseinszweck als den Erwerb und Genuß sinnlicher Güter behufs gesunder Fortpflanzung der Gattung. Was Kunst, was Wissenschaft in einem solchen auf pure Sinnlichkeit gestellten Gemeinwesen noch bedeuten könnte? Ein demokratisches Genußmittel die erstere, ein wirthschaftliches Productionsmittel die zweite; soweit sie sich zu beidem nicht hergeben, soweit sie rein ideale Zwecke verfolgen, haben sie in ihm keinen Raum. Die Religion aber, das unmittelbare persönliche Verhältniß des Menschen zum Uebersinnlichen, Ewigen, aus dessen Pflege sich die höchsten sittlichen Grund- und Heilkräfte in's irdische Dasein ergießen, findet im Socialistenstaat

überhaupt keinen Raum; sie ist „Privatsache“, d. h. hier Privatnarrheit, welche die Gesammtheit dem Einzelnen, der sie noch hegt, allmählich abzugewöhnen gedenkt. — Dem Ideal der Zukunft entspricht die socialistische Auffassung der Vergangenheit, der Geschichte. Das eigentliche Problem der Weltgeschichte, um welches sich bewußt oder unbewußt die seitherigen Kämpfe der Menschheit gedreht haben, ist — das Problem des Eigenthums. Man vergegenwärtige sich: worum die Helden gerungen, was die Denker und Dichter begeistert, wofür die Märtyrer geblutet, was einen Luther im Kloster durchbebt hat, ja wofür der Heiland gelebt und gestorben, das hat auf diesem Standpunkt gerade so viel Sinn und Werth, als die Eigenthumsfrage, die Magenfrage dadurch gefördert worden ist.

Wiederum, wie unvollkommen unser gegenwärtiger Gesellschaftszustand auch sei, immerhin gewährt er — und in höherem Grade als irgend ein früherer — dem Einzelnen das edle freie Recht persönlicher Lebensentfaltung. Er gibt auch dem Geringsten eine Freiheit, nach dem Maß seiner Kräfte und Gaben jeder höheren socialen Existenz zuzustreben, und die Bedingungen, beziehungsweise Hemmungen, die ihm dabei entgegentreten, kann er in seine freie sittliche Selbstbestimmung mit aufnehmen, indem er sie auffaßt als die Schranken, in denen eine väterliche Vorsehung ihm zu seinem Besten nach dem ewigen Ziele zu laufen gebietet. Das hört auf im Socialistenstaat. Statt der ewigen Weisheit und Güte, die, wie wir jetzt uns trösten, von Mutterleib an vorsieht, „was gut sei oder schade dem sterblichen Geblüt“, und an deren Hand das Menschenkind seither in freiem Drange sich seinen Weg suchte, fungirt als Vorsehung ein demokratischer Wohlfahrtsausschuß, und dieser Wohlfahrtsausschuß wird dann wohl bei der Geburt des Kindes oder aber in seinem siebenten Jahre bestimmen, nicht nur wozu dies Menschenkind veranlagt sei, sondern auch wozu die Gesellschaft es brauchen könne, ob ein weiterer Künstler oder ein weiterer Schuhmacher im Gesammtorganismus Raum habe und nöthiger sei. Oder wie immer man im Socialistenstaat das heikle Problem der Berufswahl des Einzelnen zu lösen gedenke, — kann man sich vorstellen, daß in dieser nach dem Muster einer Fabrik liniirten und nivellirten Gesellschaft noch ein Sophokles oder Plato, ein Raphael oder Göthe, ein Kant oder Luther aufzukommen vermöge?

Wie in Andersen's Mährchen im Entenstaate der junge Schwan nicht geduldet, sondern zerzaust und ausgestoßen wird, so würde es ja in dieser Handarbeiterrepublik jedem jungen träumenden Genius ergehen, weil er nicht zu brauchen wäre auf dem Dreschboden oder an der Hobelbank. Nicht aber nur dem Genius, — es wären ja alle idealen Ziele, alle idealen Motive, die allein Charaktere bilden, aus dem Leben hinweggenommen, es wäre der Persönlichkeit und der Individualität als solchen der Krieg erklärt: jeder persönlich freie originale Lebenstrieb, jede kräftigere Individualität paßte ja nicht in die Schablone des Ganzen, hätte ja die ganze Maschinerie und die unendliche Mehrheit der Unbedeutenden und doch ebensoviel Bedeutenwollenden wider sich. So hätten wir denn unter dem Titel der vollkommenen Freiheit die vollendete Knechtschaft, das vollkommene Helotenthum der Persönlichkeit unter eine Gesellschaft, die nicht einmal eine eigne höhere Idee hätte, mit der sie die Freiheitsbeschränkung des Einzelnen rechtfertigen könnte. Wahrlich, wenn irgendwo, so paßt hier das Dichterwort: „Ketten dräun, wie nie sie geklirrt, der Menschheit bangen Leib einschnürend . . .", und wenn der Menschheit anders nicht zu helfen wäre als um diesen Preis der freien persönlichen Lebensentfaltung, — es wäre das vollkommene propter vitam vivendi perdere causas.

Man wende gegen den Vorwurf des Thierstaates nicht ein, daß doch dem socialistischen Ideal insofern eine sittliche Idee einwohne, als es die weltbeherrschende Selbstsucht aufheben und in ihr die Quelle alles Elends auf Erden verstopfen wolle. Gerade diese anscheinend ethische Idee bestätigt und schärft unsere Kritik. Denn so gewiß es ein tiefer sittliche Gedanke ist, daß die Selbstsucht der Quell alles Elends sei, so gewiß ist es ein sittlich bodenloser, daß der Quell der Selbstsucht nicht im wiedergeburtsbedürftigen Menschenherzen, sondern in den reformbedürftigen Wirthschaftsverhältnissen liege und von selbst versiegen werde, wenn nur jedem das Seine zu Theil geworden. Gerade diese Anschauung, daß die weltvergiftende Selbstsucht nichts anderes sei als ein Product verkehrter Gesellschaftsverfassung, und durch eine Organisation, die jedem das ihm zukommende Maß von Genußmitteln, die gleiche Dosis sinnlicher Befriedigung gewähre, aus der Welt zu schaffen sei, eröffnet den Blick in den

materialistischen Abgrund, aus dem das ganze socialistische Ideal aufgestiegen ist. Die Menschen — intelligente Thiere, allerdings etwas wild und ausgeartet, aber zähmbar; wenn sie richtig gefüttert werden, werden sie sanft und beißen einander nicht mehr. Der heilige Gott aber, die Autorität seines Gesetzes, seine väterliche Vorsehung, sein das Gute im Herzen frei entzündender, das Böse frei verzehrender Geist, — das alles ist überflüssig zu machen und so seines Nichtseins zu überführen durch eine Gesellschaftsverfassung, die was das alte Christenthum leisten wollte und nicht konnte, einfach durch die Lösung der Fütterungsfrage vollbringen wird. — Aber hier ergreift uns der Zusammenhang des socialdemokratischen Wahnsinns mit dem geistigen Gesammtleben unseres Volkes und unserer Zeit. Dieser neue Glaube der Socialdemokraten, was ist er anderes als der plebejische Niederschlag jener sogenannten modernen Weltanschauung, wie sie aus krankhafter Philosophie und mißbrauchter Naturwissenschaft zusammengeronnen miasmatisch das gegenwärtige Zeitalter deutscher Bildung erfüllt, — was anderes als die demokratische und praktische Uebersetzung jener aristokratischen Doctrinen, welche Strauß vor wenigen Jahren als den „neuen Glauben" unseres fortgeschrittenen Zeitalters verkündigt hat? Alle die wohlsituirten Leute, die sich an jenem „neuen Glauben" geweidet, die mit einer in der That *selbstlosen* Fortschrittsbegeisterung applaudirt haben, so oft ihnen ihre Abkunft vom Affengeschlecht deducirt ward, während sie für das alte Christenthum mit seinem „Wir sind göttlichen Geschlechts" nicht Fußtritte genug hatten, — man darf sie ersuchen, heute doch ihre „moderne Weltanschauung" in diesem Reflex, den sie in die Massen geworfen, im Spiegel dieser ganz consequenten Nutzanwendung zu betrachten, und endlich zu begreifen, wo der Fortschritt der Menschheit liegt und wo der Rückschritt, wo der Abgrund des Verderbens und wo das Heil für unsere wie für alle Zeit!

Nun ist ja daran freilich nicht zu denken, daß das antichristliche Ideal der Socialdemokratie sich jemals verwirklichte. Es würde im Momente des Sieges selbst scheitern an der gottgeordneten Natur der Dinge; ohne Zweifel schon an der Unmöglichkeit, die Weltproduction in einheitliche, unbedingte Vormundschaft zu nehmen, weiter an Individualität und Nationalität, die nicht zu nivelliren sind und immer

wieder Freiheitstrieb und Vaterlandsliebe erzeugen werden; überhaupt an dem unvertilgbaren Guten im Menschenherzen, am Idealismus, am Zuge zum Wahren, Guten und Schönen, am Zug zum Ewigguten, zu Gott. Und wenn's daran nicht scheiterte, so würde es scheitern am radikalen Bösen im Menschenherzen, an der Trägheit, die nicht würde arbeiten wollen ohne Freiheit individuellen Erwerbs, an der Genußsucht, die auch nach empfangenem Vollertrag der Arbeit es nicht lassen würde überzugreifen in das was des Andern ist, an dem Ehrgeiz, der in den herrschaftlich angelegten Naturen die demokratische Gleichheit und Volksgewalt eludiren, das Zurücktreten vom Regierungstisch an den Webstuhl nicht ertragen würde. Was wir zu fürchten haben, ist nicht die Verwirklichung des Thierstaates im Menschengeschlecht, wohl aber der ernstliche und bei dem selbstverständlichen Widerstand der alten Gesellschaft gewaltsame Versuch ihn zu verwirklichen: schon dieser Versuch und sein Ausgang, wie er auch fiele, würde hüben und drüben tausendfach die Bestie entfesseln, unser Vaterland mit einem Meer von Blut und Thränen überfluten, und ein weites Grab unsres Wohlstandes, unserer Freiheiten, unserer Culturgüter werden. Wie dringend wir diesen Versuch in nächster Nähe zu fürchten haben, darüber verliere ich nach dem jüngst Erlebten kein Wort. Aber in der Furcht als solcher ist kein Heil, und auch hier gilt es, daß die Liebe die Furcht austreibe. Der Christ fürchtet sich nicht vor den Uebelthätern, aber er hat Erbarmen mit den Leidenden, mit den Verführten. Daß trotz aller Macht kräftiger Lüge diese Ausbreitung und Einwurzelung der socialdemokratischen Lehren in unserem Volke unfaßlich wäre, wenn nicht wirklich eine brennende sociale Frage vorläge, wenn nicht wirklich Hunderttausenden das, was auch im Sinne des Evangeliums zum täglichen Brod, zum menschenwürdigen Dasein gehört, in den obwaltenden Verhältnissen sich versagte, das erlassen Sie mir Ihnen nachzuweisen: wer Augen und Ohren hat zu sehen und zu hören, bezweifelt es nicht. Und so mündet eine Betrachtung des socialen Problems „im Lichte des evangelischen Christenthums“ nothwendig in die praktische Frage aus: Was haben wir als evangelische Christen zur Lösung der socialen Frage zu thun?

Je unmöglicher es ist, diese Frage zu erschöpfen, um so mehr

werden Sie es billigen, wenn ich mich hier auf wenige Andeutungen beschränke.

Es liegt in der schwarmgeistischen Natur der Socialdemokratie, daß was in der socialen Frage Sache der wissenschaftlichen Forschung, der staatlichen Gesetzgebung, der freien Gesinnung ist, alles zusammengewirrt wird in Ein fanatisches System, das gewaltthätig auf Verwirklichung drängt. Dem gegenüber ist es Sache des Christen schon als des leidenschaftslosen und besonnenen Menschen, zwischen diesen verschiedenen Titeln zu unterscheiden.

Die Socialdemokratie läuft gegen die gottgeordnete Natur der menschlichen Gesellschaft an; das Christenthum geht von der Achtung derselben aus. Ebendamit erkennt es die Nothwendigkeit einer Erforschung der Bedingungen und Grundgesetze des socialen Lebens, die Nothwendigkeit einer Socialwissenschaft an, und schließt ein vermeintlich christliches Hineinpfuschen in die Sphäre dieser Wissenschaft aus. Wir dürfen als Christen von der Socialwissenschaft fordern, daß sie die religiös-sittlichen Gesichtspunkte nicht vernachlässige; wir dürfen protestiren, falls Vertreter derselben, vom Schwindel der Zeit ergriffen, gegen die vom Evangelium geschützten Fundamente der Gesellschaft verstoßen, aber wir dürfen nicht wähnen, als ob aus dem Neuen Testament, aus dem christlichen Glauben sich ein System der Volkswirthschaft ableiten lasse. Was wirthschaftlich nütze oder schädlich, möglich oder unmöglich, haben wir in concreto uns von der Fachwissenschaft sagen zu lassen und ihr Ergebniß unseren Bestrebungen bescheiden zu Grunde zu legen.

Ein andrer Theil der socialen Aufgabe ist des Staates. Und zu den socialen Aufgaben des Staates haben wir Christen heute ein anderes, positiveres Verhältniß als die urchristliche Gemeinde, denn unser Staat ist Christenstaat und wir sind active, zur Mitwirkung berufene Bürger darin. Das wird es rechtfertigen, wenn ich politische Fragen hier wenigstens streife. Zunächst hat der Staat gegenüber einer revolutionären Bewegung, die sich gesetzgeberisch und gewaltsam durchsetzen will, die selbstverständliche Aufgabe des Widerstandes durch Gesetz und Gewalt. Stärken wir ihn zu diesem Widerstand. Treten wir, ohne den großen sittlichen Fortschritt des Verfassungsstaates irgendwie zu verleugnen, einer Zeitneigung entgegen, die den

nothwendig autoritativen Charakter der Obrigkeit verkennend und gleichsam beneidend, in der möglichsten Lähmung derselben die bürgerliche Freiheit sucht und durch unbegrenzte Demokratisirung unseres Staatslebens der Socialdemokratie, ohne es zu wollen, die Wege bahnt. Gönnen wir dem gottgeordneten königlichen Amte die zur Lösung seiner Aufgabe unerläßliche Macht und hüten wir uns, einen Götzendienst mit formalen Freiheiten zu treiben. Vereinsfreiheit und Preßfreiheit sind sehr edle Dinge; aber kein Volk lebt, damit Preßfreiheit und Vereinsfreiheit sei, sondern diese Freiheiten sind dazu da, daß das Volk lebe und seinen Lebensberuf desto besser erfülle: wo sie sich gefährdend wider denselben wenden, wo ihr Gebrauch ein selbstmörderischer wird, da ist es Gesellschaftsrettung, auch Freiheitsrettung, sie einzuschränken. Aber nicht als hätte der Christenstaat seine sociale Aufgabe erfüllt, wenn er sich gegen die Socialdemokraten erinnert, er trage das Schwert nicht umsonst: er hat als der große Verwalter des Suum cuique auch eine positive Aufgabe in dieser Sache zu lösen. So gewiß er dem Wahngedanken zu widerstehen hat, als sei die Ernährung des Volkes Staatsaufgabe, so gewiß hat er dem wirthschaftlichen Leben wie jeder freien Lebensentfaltung, die auf seinem Boden vorgeht, die Wege zu bahnen und die Schranken zu ziehen, die zum Schutz des Rechten und Unschuldigen, und zum Trutz wider das Böse von Nöthen sind. Also eine gesunde und gerechte Steuergesetzgebung und Zollpolitik. Also gesetzliche Mittel wider das moderne Raubritterthum, den gewissenlosen Colossalerwerb auf Kosten der Einfältigen und der Hülflosen. Also endlich ausreichenden Schutz des Ruhetags, der Invaliden der Arbeit, der Frauen und Kinder wider Leib- und Seeleverderbenden Verbrauch in den Fabriken. Alle solche Forderungen entspringen nicht der socialdemokratischen, sondern der christlichen Idee des Staates als der zur Strafe der Uebelthäter und zum Schutze der Frommen gottgeordneten Gewalt, und es ist Christenpflicht, sie mit allen Kräften zu unterstützen.

Nur ist das alles noch nicht der unmittelbare und eigentliche Beitrag des Christenthums zur Lösung der socialen Frage. Das Beste ist noch übrig und nur von Glauben und Liebe als solchen zu leisten. So gewiß die menschliche Gesellschaft nicht ein Naturwesen ist, das durch bloße Naturgesetze bestimmt würde, nicht eine Thier-

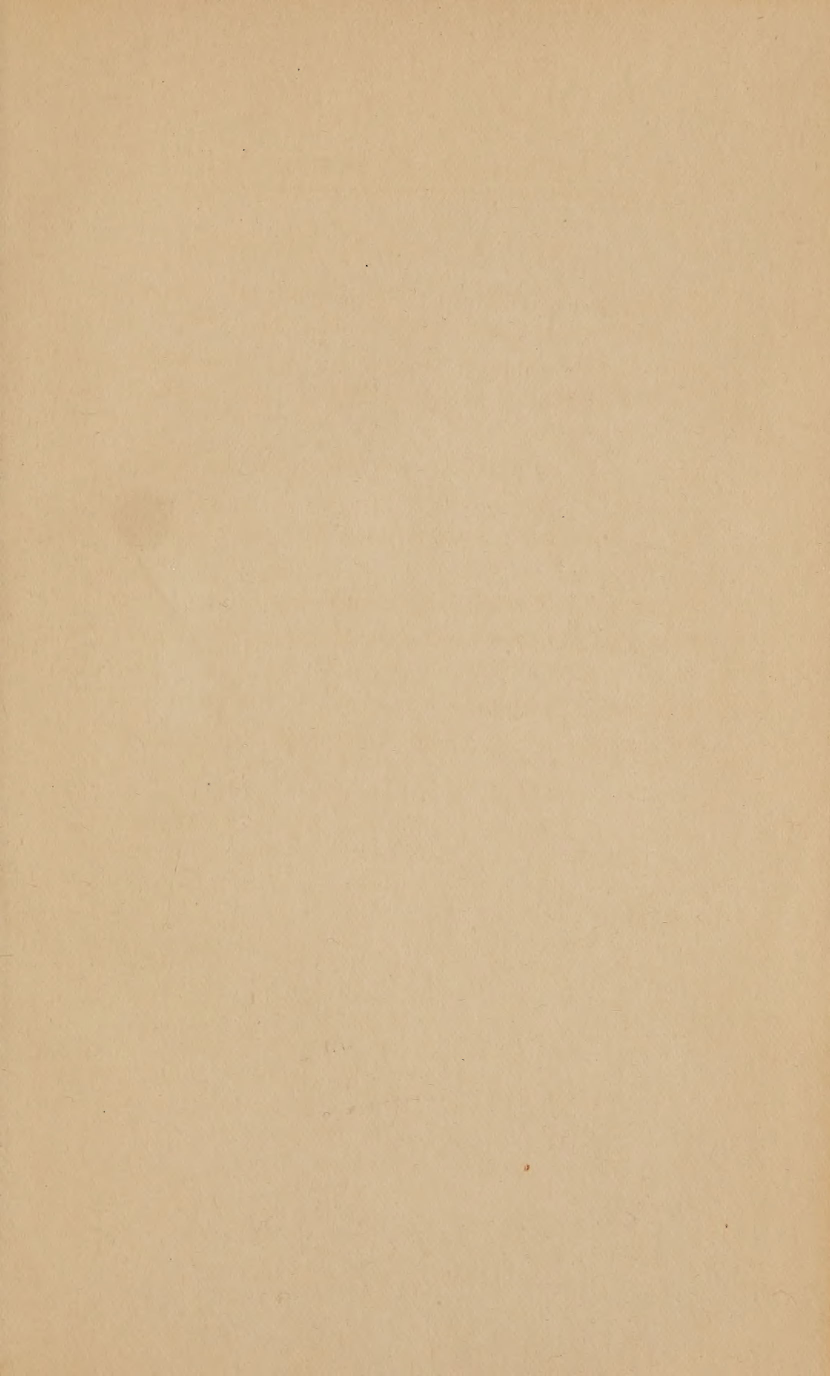
gesellschaft, die man mit Zwangsmaßregeln regiert; — so gewiß ihr innerstes und eigenstes Leben im Elemente der sittlichen Freiheit ruht, so gewiß ist der innerste Kern der socialen Frage ein sittlicher, — die Ueberwindung der Gesinnungen bei Reich und Arm, aus denen die Schäden erwachsen, und die Hervorrufung derjenigen Gesinnungen, welche die Schäden verhüten und heilen. Ob der Reiche gewissenhaft wirthschaftet oder gewissenlos, ob er sich als ein Haushalter Gottes verpflichtet weiß für alle, die ihm erwerben helfen, oder ob er als ein Blutegel ihnen nur eben das Leben aussaugt, um es desto üppiger für sich zu genießen; ob der Arme durch Glaube, Zucht, Ordnung, Mäßigkeit, Treue, Gebet den Segen und Frieden Gottes in seine Hütte herabruft, oder aber durch Verwahrlosung, Liederlichkeit, Trotz und Unglaube in Herz und Haus den Unfrieden und Unsegen großzieht, das ist doch zuletzt der entscheidendste Fragepunkt in der socialen Frage, und hier hat das Christenthum als solches sein eigentliches Wirkungsgebiet. Seine Mittel, von diesem Herzpunkt der Frage aus zu helfen und zu heilen, sind sehr einfach und uralt, — nicht Bildung von christlich-socialen Arbeiterparteien, womit man im Namen des Christenthums in die Politik pfuscht und einen Dämon durch einen anderen auszutreiben unternimmt, — sondern eben die Mittel, mit denen das Evangelium von Anbeginn die Welt überwunden hat: das Wort des Glaubens und das Werk der Liebe. Damit christliche Gesinnungen, christliche Tugenden in den Herzen von Reich und Arm erwachsen, bedarf es vor allem der Predigt des Evangeliums. Aber der rechten Predigt, nicht der so lange dafür gehaltenen monotonen Wiederholung einiger dogmatischen Lehren, sondern des lebendigen Hineingreifens in die Fülle des Ethischen, der Erweisung des Evangeliums als der Kraft Gottes an allen Lebensproblemen, — solcher Predigt wird unser hinausgepredigtes Volk wieder lauschen. Aber fügen wir dieser Predigt des Wortes die noch eindringlichere des Exempels hinzu: wenn alle, die sich Christen nennen, durch das Beispiel würdiger und sittlicher Lebensauffassung, durch ernste Lebensarbeit zum gemeinen Besten, durch Zucht und Vorbild im eignen Hause, durch rechte wahrhaft humane Behandlung ihrer Arbeiter, Handwerker und Dienstboten, die von einer feig verwöhnenden weit verschieden ist, durch die Werke des barmherzigen

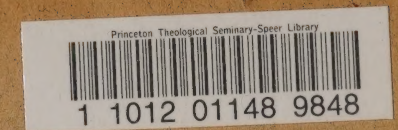
Samariters, wo immer Gott ihnen einen Elenden auf den Weg legt, ihr Christenthum bezeugten, sie müßten doch wie Lichter leuchten inmitten der Finsterniß und um jeden her ein Häuflein Verirrter diese guten Werke sehen und den Vater im Himmel wieder preisen lernen. Sofern aber das Liebeswerk ein organisches Unternehmen werden muß, bauen wir doch den Boden der Gemeindeordnung an, die wir empfangen haben; er ist im Stande auch für die sociale Frage reiche Segensfrüchte zu tragen. Auf dem Boden der Gemeinde, der sich selbst verwaltenden Gemeinde ist's möglich, diejenigen, die mit einander feiern und beten, auch social mit einander auszugleichen, die Seelsorge und Armenpflege zu jeder Art geistiger und leiblicher Fürsorge, zu Veranstaltungen intellectueller wie wirthschaftlicher Nachhülfe, auch zu Darbietungen würdiger Erholung und geselligen Freude zu erweitern, und indem man den socialen Bedürfnissen der Gemeindeglieder dient, die religiösen desto besser zu erwecken und zu befriedigen. Endlich, wo immer die Noth und Hülfe über die Grenzen der Einzelgemeinde hinausführt, hat unsere Kirche bereits vor einem Menschenalter inmitten ihrer Armuth und Gebundenheit die Form gefunden, in der sie — des Heilandes Vorbilde nachfolgend und leibliche Hülfe mit geistlicher verbindend — jeden socialen Nothstand unseres Volkes heilend anzufassen im Stande ist, das Unternehmen der inneren Mission. Mag diesem Werke oder vielmehr diesem Inbegriff von Werken socialer Hülfe noch so viele äußere wie innere Erweiterung noth thun: es wird nur darauf ankommen, daß alle vorhandenen Kräfte und Gaben sich selbstlos in seinen Dienst stellen, um aus ihm ein wirklich volksthümliches, gesellschaftumfassendes Netz helfender und heilender Liebe zu machen.

Ich weiß wohl, daß mancher ganze oder halbe Socialdemokrat für das alles nur ein vornehmes, mitleidiges Lächeln hat. Er ruft uns zu: Vergebliche Mühe! Und wenn alle diese Hülfsmittel des Christenthums sich verhundertfältigten, sie hülfen doch nichts, sie wären doch nur Palliative für eine Krankheit, die eine Radikalkur, eine radikale Gesellschaftsreform erheischt. Denn in der auf's Privateigenthum begründeten seitherigen Gesellschaft ist es ein unbeugsames Gesetz, daß der durchschnittliche Arbeitslohn immer auf den nothwendigen Lebensunterhalt beschränkt bleibt, welcher in einem Volke gewohnheits-

mäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung erforderlich ist. Das Medusenhaupt des „ehernen Lohngesetzes“, das man jedem Vertheidiger der jetzigen Gesellschaftsordnung entgegenhält, um ihn stumm und starr zu machen; aber es versteinert uns nicht. Gerade an diesem berühmten Satze kann man das sophistische Kunststück, mit dem die socialdemokratische Theorie ihre Operationen allerwärts vollbringt, mit Händen greifen: es besteht darin, die Bewegungen der menschlichen Gesellschaft, die doch von freien sittlichen Kräften wesentlich mitgetragen werden, Naturgesetzen gleichzustellen, die mit unbeugsamer Nothwendigkeit sich vollziehen. Freilich, auch dem socialdemokratischen Genie Lassalle's gelingt diese Taschenspielerei nicht ganz: in dem Begriff „Gewohnheitsmäßig“ muß er einen Factor in seine Rechnung mit aufnehmen, dessen Veränderlichkeit er nicht leugnen kann und an dessen Veränderungen freie ethische Motive, die in einem Volke herrschenden sittlichen Begriffe, unstreitig wenigstens mitbetheiligt sind. Wie nun, wenn es in einem Volke gewohnheitsmäßig würde, in das, was der Arbeiter zur Fristung seines Lebens und zur Erhaltung seiner Familie bedarf, alle die Dinge einzurechnen, welche das Evangelium unter dem täglichen Brode versteht, alles was von irdischer Nothdurft zu einem menschenwürdigen, nach dem Höchsten trachtenden Dasein gehört, — wäre den Arbeitern nicht geholfen? Wenn in einem Volke das Evangelium so zu einer volksthümlichen Macht geworden ist, daß jeder, auch der Geringste, brüderlich angesehen und behandelt wird; wenn die christliche Gesinnung in einem Volke stark genug ist, das Menschenwürdige, Christenwürdige zum „Gewohnheitsmäßigen“ zu erheben, dann ist in diesem Volke die sociale Frage gelöst.

Druck von Fr. Richter, Zeitz.




Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01148 9848

